H
1505

von Halder

N. 5217.

Moses Mendelssohns

Morgenstunden

oder

Vorlesungen

über das Daseyn Gottes.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Erster Theil.

Veränderte Auflage.

Berlin, 1786.

Bey Christian Friedrich Voß und Sohn.

Vorbericht.

Folgende Diskurse über das Daseyn Gottes enthalten das Resultat alles dessen, was ich über diesen wichtigen Gegenstand unsres Forschens vormals nachgelesen und selbst gedacht habe. Seit zwölf bis funfzehn Jahren befinde ich mich nehmlich in dem äußersten Unvermögen, meine Kenntnisse zu erweitern. Eine sogenannte Nervenschwäche, der ich seitdem unterliege, verbietet mir jede Anstrengung des Geistes, und, welches den Aerzten selbst sonderbar vor-

kömmt, sie erschweret mir das Lesen fremder Gedanken fast noch mehr, als eigenes Nachdenken. Ich kenne daher die Schriften der großen Männer, die sich unterdessen in der Metaphysik hervorgethan, die Werke **Lamberts, Tetens, Plattners** und selbst des alles zermalmenden **Kants**, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind. Für mich stehet also diese Wissenschaft noch jetzt auf dem Punkte, auf welchem sie etwa um das fünf und siebenzigste Jahr dieses Jahrhunderts gestanden hat; denn so lange ist es her, daß ich genöthiget bin, mich von ihr zu entfernen; wiewohl ich es doch nie über mich habe erhalten können, der Philosophie völlig Abschied zu geben; so sehr ich auch mit mir selbst gekämpft habe. Ach! sie war in bessern Jahren meine treueste Gefährtinn, mein einziger Trost in allen

Widerwärtigkeiten dieses Lebens; und jetzt mußte ich ihr auf allen Wegen ausweichen, wie einer Todfeindinn: oder, welches noch härter ist, sie scheuen, wie eine verpestete Freundinn, die selbst mich warnet, allen Umgang mit ihr zu meiden. Ich hatte nicht Selbstverleugnung genug, ihr zu gehorchen. Es erfolgten von Zeit zu Zeit verstohlne Uebertretungen; wiewohl nie ohne reuevolle Büßung.

Mittlerweile wuchs mein Sohn J. heran, und die gute Anlage, die er zeigte, machte es mir zur Pflicht, ihn frühzeitig zur vernünftigen Erkenntniß Gottes anzuführen. Zuvörderst ließ ich ihn nach eigenem Gefallen selbst lesen und Ideen sammeln. Ich bin der Meynung, daß man beym Studium der Philosophie, so wie bey Erlernung der Sprachen, mit dem Gebrauch den Anfang machen, und mit der Regel endigen

müsse. Das Studium der Form ist weder nützlich noch angenehm, wenn nicht die Anwendung beständig zur Seite gehen kann; und wie ist dieses möglich, wenn noch keine brauchbare Materialien angeschafft sind? Ich ließ ihn also zuerst Materie zusammentragen, und nun war es Zeit, Form und Regel hinein zu bringen, und ihm zum ordentlichen und methodischen Nachdenken über diese wichtige Materie die erforderliche Anleitung zu geben.

Ich entschloß mich, die wenigen Stunden des Tages, in welchen ich noch heiter zu seyn pflege, die Morgenstunden, ihm zu diesem Behuf zu widmen, und hatte das Vergnügen, daß mein Schwiegersohn S. und auch W., der Sohn einer Familie, mit der ich seit vielen Jahren in freundschaftlicher Verbindung stehe, an unsern Bemühungen Theil nehmen wollten. Diese drey

Jünglinge von schätzbaren Geistesgaben und noch beßrem Herzen, besuchten mich in den Morgenstunden; wir unterredeten uns von den Wahrheiten der natürlichen Religion; und wenn ich dazu aufgelegt war, hielt ich ihnen zusammenhängende Vorlesungen über einen und den andern Punkt aus derselben; aber wie leicht zu erachten, ohne allen Schulzwang. Sie hatten die Freyheit, mich zu unterbrechen, Einwürfe vorzubringen, sie unter sich zu beantworten, und ich brach zuweilen meinen Diskurs ab, um sie unter sich streiten zu lassen. Auf solche Weise sind die Aufsätze entstanden, davon ich den ersten Theil hiemit dem Publicum vorlege.

Ich weiß, daß meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist. Die Meinige hat noch allzusehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe, und die in der ersten Hälfte des Jahrhun-

derts vielleicht allzueigenmächtig herrschen wollte. Despotismus von jeder Art reitzt zur Widersetzlichkeit. Das Ansehen dieser Schule ist seitdem gar sehr gesunken, und hat das Ansehen der speculativen Philosophie überhaupt mit in seinen Verfall gezogen. Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit kurzem von aller Speculation mit schnöder Wegwerfung. Man dringet durchgehends auf Thatsachen, hält sich blos an Evidenz der Sinne, sammelt Beobachtungen, häuft Erfahrungen und Versuche, vielleicht mit allzugroßer Vernachläßigung der allgemeinen Grundsätze. Am Ende gewöhnet sich der Geist so sehr ans Betasten und Begucken, daß er nichts für würklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln läßt. Daher der Hang zum **Materialismus**, der in unsern Tagen so allgemein zu werden drohet, und von der andern Seite, die Begierde zu

sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerey.

Jedermann gestehet sich, daß das Uebel zu sehr einreißt, daß es Zeit sey, dem Rade einen Schwung zu geben, um dasjenige wieder empor zu bringen, was durch den Zirkellauf der Dinge zu lange ist unter die Füße gebracht worden. Allein ich bin mir meiner Schwäche allzusehr bewußt, auch nur die Absicht zu haben, eine solche allgemeine Umwälzung zu bewürken. Das Geschäft sey bessern Kräften aufbehalten, dem Tiefsinn eines Kants, der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat. Ich begnüge mich mit der eingeschränktern Absicht, meinen Freunden und Nachkommen Rechenschaft zu hinterlassen, von dem, was ich in der Sache für wahr gehalten habe. Auch hatte ich eine

besondre Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung dieser Schrift, die ich in dem folgenden Theile näher anzuzeigen Gelegenheit haben werde. Wie bald dieser erscheinen wird, kann ich für jetzt noch nicht bestimmen. Es wird hauptsächlich von dem Beyfall abhängen, mit welchem das Publicum diesen ersten Theil aufnehmen wird.

Die in dieser zweyten Auflage befindlichen Veränderungen sind von der Hand des Verfassers selbst, der aber nur bis zum 6ten Hauptstücke der Vorerkenntniß seine Durchsicht hat fortsetzen können.

Inhalt der Vorlesungen.

Vorerkenntniß,
Ueber Wahrheit, Schein und Irrthum.

I.

Was ist Wahrheit? . . S. 3

II.

Ursache — Würkung — Grund — Kraft. 21

III.

Evidenz — der unmittelbaren Erkenntniß. — Vernunfterkenntniß. — Naturerkenntniß. — 43

IV.

Wahrheit und Täuschung. . . 59

V.

Daseyn. — Wachen. — Träume. — Entzückung. 77

VI.

Ideenverbindung. — Idealismus. . 93

VII.

Fortsetzung. — Streit des Idealisten mit dem Dualisten. — Wahrheitstrieb und Billigungstrieb. ꝛ ꝛ ꝛ ꝛ S. 112

Wissenschaftliche Lehrbegriffe vom Daseyn Gottes.

VIII.

Einleitung. Wichtigkeit der Untersuchung. — Ueber das Basedowsche Principium der Glaubenspflicht. — Axiomata. ꝛ ꝛ 133

IX.

Evidenz der reinen, — der angewandten Größenlehre. — Vergleichung mit der Evidenz der Beweise vom Daseyn Gottes. — Verschiedene Methoden derselben. ꝛ ꝛ 151

X.

Allegorischer Traum. — Vernunft und Gemeinsinn. — Beweisgründe vom Daseyn Gottes, nach dem System des Idealisten, aus unserm eigenen Daseyn. — Auch allenfalls aus dem idealischen Daseyn einer objectiven Sinnenwelt. ꝛ ꝛ ꝛ ꝛ 161

XI.

Epikurismus. — Ungefähr. — Zufall. — Reihe von Ursachen und Würkungen, ohne Ende, — ohne Anfang. — Fortgang ins Unendliche, vorwärts und rückwärts. — Zeitloses, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Fortgang. . . S. 178

XII.

Zureichender Grund des Zufälligen im Nothwendigen. — Jenes ist irgendwo und irgendwann; dieses allenthalben und immerdar. — Jenes nur in Beziehung auf Raum und Zeit; dieses schlechterdings das Beste und Vollkommenste. — Alles, was ist, ist das Beste. — Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Würklichkeit. . 191

XIII.

Spinozismus. — Pantheismus. — Alles ist Eins und Eins ist Alles. — Widerlegung. 211

XIV.

Fortgesetzter Streit mit den Pantheisten. Annäherung, — Vereinigungspunkt mit densel-

ben. — Unschädlichkeit des geläuterten Pantheismus. — Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind. 233

XV.

Lessing. — Dessen Verdienst um die Religion der Vernunft. — Seine Gedanken vom geläuterten Pantheismus. = = 257

XVI.

Erläuterung der Begriffe von Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit. — Versuch eines neuen Beweises für das Daseyn Gottes, aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß. = = 284

XVII.

Beweisgründe a priori, vom Daseyn eines allervollkommensten, nothwendigen, unabhängigen Wesens. = = = 306

Vor-

Vorerkenntniß

von

Wahrheit, Schein und Irrthum.

I.

Was ist Wahrheit?

Indem wir ausgehen, um Wahrheit zu suchen, meine Lieben! so nehmen wir an, daß Wahrheit zu finden sey, und daß es sichere Merkmale gebe, sie von Unwahrheit zu unterscheiden. Wir haben uns also vorläufig die Fragen zu beantworten: 1) Was ist Wahrheit? 2) An welchen Merkmalen wollen wir sie erkennen und von Schein und Irrthum unterscheiden?

Wer nicht anders spricht, als er denkt, der redet die Wahrheit. Wahrheit im Reden ist also Uebereinstimmung zwischen Worten und Gedanken, zwischen Zeichen und bezeichneter Sache. Da sich unsre Gedanken zu ihren Gegenständen gewissermaßen eben so verhalten, wie Zeichen

zum Bezeichneten; so haben einige diese Erklärung allgemein machen, und das Wesen der Wahrheit in die Uebereinstimmung zwischen Worten, Begriff und Sachen setzen wollen. Alle mögliche und würkliche Dinge, haben sie gesagt, sind gleichsam die Urbilder; unsre Begriffe und Gedanken die Abbildungen derselben; und die Worte wie die Schattenrisse der Gedanken. Wenn die Abbildung nichts mehr und nichts weniger enthält, als dem Vorbilde zukömmt, und der Schattenriß richtig andeutet, was in der Abbildung enthalten ist, so ist zwischen allen dreyen die vollständigste Uebereinstimmung, und diese nennen wir Wahrheit.

Ist schon diese Erklärung nicht unrichtig, so scheint sie doch nicht fruchtbar zu seyn. Wenn Wahrheit Uebereinstimmung ist; so ist Unwahrheit Mißstimmung. Also ist Unwahrheit in Gedanken, Mißhelligkeit der Gedanken unter sich, oder mit ihren Urbildern, mit den Gegenständen, denen sie zukommen. Nun giebt es kein Mittel, die Gedanken mit ihren Gegenständen, d. i. die Nachbilder mit ihren Urbildern zu

vergleichen. Wir haben blos die Nachbilder vor uns, und können einzig und allein vermittelst derselben von den Urbildern urtheilen. Wer sagt uns, ob diese Nachbilder treu sind, ob sie nicht mehr oder weniger enthalten, als ihren Urbildern in der That zukömmt, ob es überall Urbilder giebt, denen sie gleichen? Man sieht also, daß uns von dieser Seite wenigstens keine Merkmale angegeben werden, die Wahrheit zu erkennen und von Unwahrheit zu unterscheiden: lasset uns einen andern Weg versuchen.

In Absicht auf die Wahrheit im Sprechen, können wir es bey der vorigen Erklärung bewenden lassen. Wir haben es in unsrer Gewalt, die Worte mit den Gedanken zu vergleichen und zu sehen, in wie weit sie übereinstimmen. Die Gedanken selbst können von zwey verschiedenen Seiten betrachtet werden. Sie gehen entweder das **Denkbare und Nicht Denkbare**, oder das **Würkliche und Nicht Würkliche** an. Zuerst also von den Gedanken, in so weit sie denkbar oder nicht denkbar sind. Diese zerfallen abermals in 1) Begriffe, 2) Urtheile, 3) Schlüsse. Die

Begriffe sind wahr, wenn sie Merkmale enthalten, die sich einander nicht aufheben, die also zugleich denkbar sind. Der Begriff eines Zirkels ist wahr; denn die Merkmale, die davon angegeben werden, sind einander nicht widersprechend. So ist der Begriff des Zweifels z. B. ein wahrer Begriff, in so weit einem eingeschränkten Wesen die Wahrheitsgründe fehlen können, einen Satz mehr zu bejahen als zu verneinen. Der Begriff von der Gerechtigkeit, ja von der allervollkommensten Gerechtigkeit, ist ein wahrer Begriff; in so weit alle Merkmale, die in demselben zusammengenommen werden, sich einander nicht aufheben und also zugleich denkbar sind. Die allergrößeste Geschwindigkeit aber ist ein falscher Begriff; denn der allergrößeste Raum und die allerkleinste Zeit, die hier zusammengenommen werden, lassen weder einzeln, noch in der Verbindung, sich denken. Eben also sind die Begriffe von der allerhöchsten Ungerechtigkeit, von einer absoluten Tiefe oder Höhe, von einer Begierde nach dem Bösen als Bösen u. dgl. m. falsche Begriffe; indem wir einsehen können, daß in

den Worten Merkmale zusammengenommen werden, die sich in den Begriffen widersprechen, und also zusammen nicht denkbar sind.

In den Urtheilen werden blos von dem Subjecte die Merkmale einzeln ausgesagt, die in dem Totalbegriff desselben enthalten sind. Urtheile also sind wahr, wenn sie von den Begriffen der Subjecte keine andre Merkmale aussagen, als die in denselben statt finden. Wahrheit in Urtheilen sowohl als in Begriffen kann also abermals in die Uebereinstimmung der Merkmale gesetzt werden, die in einem Begriff zusammengedacht und einzeln von ihm ausgesagt werden.

Alle Vernunftschlüsse gründen sich auf eine richtige Zergliederung der Begriffe. Man kann sich den gesammten Inbegriff der menschlichen Erkenntniß unter dem Bilde eines Baumes vorstellen. Die äussern Spitzen desselben kommen in Sprößlingen zusammen, diese vereinigen sich in Zweigen, die Zweige in Aesten, und die Aeste treffen endlich in einem Stamm zusammen. Man setze, daß die Fasern des Stammes durch alle Aeste, Zweige und Sprößlinge, so wie die Fasern

der Aeste und Zweige durch alle Unterabtheilungen durchlaufen; daß sie aber bey jeder niedern Abtheilung solche Fasern aufnehmen, die sie in ihrer Abstammung nicht gehabt; so hat man ein sehr treffendes Bild von der Verwandschaft unsrer Begriffe. Alle einzelne Dinge kommen in verschiedene Arten, die Arten in Geschlechter, die Geschlechter in Classen zusammen, und die Classen vereinigen sich zuletzt in einem einzigen Stammbegriff, dessen Merkmale sie alle durchlaufen. Was von einem höhern Begriffe ausgesagt wird, muß auch allen niedrigern Begriffen zukommen; was aber von niedrigern Begriffen, als ihnen eigenthümlich, behauptet wird, kann nur einer Abtheilung des höhern Begriffs, nicht allen, mit gleichem Rechte zugeschrieben werden. Hierauf beruhet alle Bündigkeit unsrer Vernunftschlüsse. Die Merkmale des Stammes kommen auch allen Aesten, die Merkmale der Aeste allen Zweigen zu, die aus ihnen entspringen: und so fort bis auf die äußersten Spitzen oder die einzelnen Dinge. Rückwärts hingegen können die eigenthümlichen Merkmale der Zweige nur einer

Abtheilung des Astes; so wie die eigenthümlichen Merkmale des Astes nur einem Theile des allgemeinen Stammes zugeschrieben werden.

Die Wahrheit der Vernunftschlüsse bestehet also nicht weniger in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, gewisse Begriffe und Merkmale in Gedanken zu vereinigen. In so weit also unsre Gedanken als denkbar oder nicht denkbar betrachtet werden, bestehet ihre Wahrheit in der Uebereinstimmung der Merkmale unter sich und mit den Folgen, die daraus gezogen werden. Alle menschliche Erkenntnisse, die, so wie die Mathematik und Logik, blos das Denkbare und Nicht Denkbare angehen, erhalten also ihre Gewißheit durch den Satz des Widerspruches, der den höchsten Grad der Evidenz mit sich führet. In den strengen Beweisarten zergliedern wir blos die Begriffe, verfolgen die Merkmale des Stammes, durch alle Aeste und Zweige, vergleichen die gemeinschaftlichen mit den eigenthümlichen Merkmalen, und überzeugen uns dadurch von ihrer Denkbarkeit oder Nicht Denkbarkeit.

Alle Erkenntniß dieser Art, in so weit sie das Denkbare und Nicht Denkbare angehet, ist eine Folge von dem richtigen Gebrauch der Vernunft. Nur Mangel der Vernunft oder unrichtiger Gebrauch derselben kann uns auf Unwahrheit verleiten, und das Denkbare mit dem Undenkbaren verwechseln lassen. Ferner haben die Wahrheiten, die zu dieser Gattung gehören, das gemeinschaftliche Kennzeichen, daß sie nothwendig und unveränderlich sind, und also von keiner Zeit abhängen. Bey ihnen läßt sich weder ein war, noch ein wird seyn anbringen. Alles ist, oder ist nicht. Begriffe, die sich mit einander vertragen, hören es nie auf zu thun; und die sich einander fliehen, sind nimmermehr in Verbindung zu bringen.

So nothwendig und unveränderlich aber diese Wahrheiten auch an und für sich selbst sind; so werden wir doch gewahr, daß sie uns nicht immer mit gleicher Lebhaftigkeit beywohnen. Ihre Anwesenheit in uns ist an die Zeit gebunden, ist der Veränderung unterworfen. Wir hatten die Begriffe nicht, sie entstunden, und es kömmt eine Zeit, in welcher sie vielleicht wieder ver-

schwinden können. Sie sind Abänderungen unsers denkenden Wesens, denen als solche eine ideale Würklichkeit zugeschrieben werden kann. Sie sind aber auch in so weit, so wie wir selbst, das Subject dieser Abänderung, nicht nothwendige, sondern zufällige und veränderliche Wesen; sie sind zwar nothwendig denkbar, werden aber nicht von uns nothwendig gedacht; so wie wir selbst zwar unveränderlich denkbare, aber nicht unveränderlich würkliche Wesen sind. Die Sphäre des Würklichen ist demnach enger eingeschränkt als die Sphäre des Denkbaren; alles Würkliche muß denkbar seyn, aber sehr vieles wird gedacht werden können, dem nie eine Würklichkeit zukommen wird. Die Quelle des Würklichen ist also nicht der Satz des Widerspruches; nicht alles, was sich nicht widerspricht und also denkbar ist, hat deßwegen gegründeten Anspruch auf die Würklichkeit; und wir haben einen andern Grundsatz aufzusuchen, der die Gränzlinie des Würklichen und Nicht Würklichen mit eben der Bestimmtheit angebe, mit welcher der Satz des Widerspruches das Denkbare vom Nicht Denkbaren unterscheidet.

Lasset uns sehen, wie wir zur Idee des Würklichen gelangen, und mit welchem Grunde wir von manchen Dingen überführt sind oder überführt zu seyn glauben, daß sie Würklichkeit haben. Der Mensch ist sich selbst die erste Quelle seines Wissens; er muß also von sich selbst ausgehen, wenn er sich von dem, was er weiß, und was er nicht weiß, Rechenschaft geben will.

Das erste, von dessen Würklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Würklichkeit zu, in so weit sie meinem Innern beywohnen, und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden. Jede Abänderung setzet etwas zum voraus, das abgeändert wird. Ich selbst also, das Subject dieser Abänderung, habe eine Würklichkeit, die nicht blos ideal, sondern real ist. Ich bin nicht blos Modification; sondern das modificirte Ding selbst: nicht blos Gedanken, sondern ein denkendes Wesen, dessen Zustand durch Gedanken und Vorstellungen abgeändert wird. Wir haben hier also die Quelle eines zwiefachen Daseyns, oder

einer zwiefachen Würklichkeit: die Würklichkeit der Vorstellungen, und die Würklichkeit des vorstellenden Dinges; Abänderungen, und Vorwurf der Abänderungen; und von beyden glauben wir wenigstens hinlänglich überführt zu seyn.

So wie ich selbst nicht blos ein abwechselnder Gedanke, sondern ein denkendes Wesen bin, das Fortdauer hat; so läßt sich auch von verschiedenen Vorstellungen denken, daß sie nicht blos Vorstellungen in uns oder Abänderungen unsers Denkvermögens sind; sondern auch äußerlichen, von uns unterschiednen Dingen, als ihrem Vorwurfe, zukommen. So wie das denkende Wesen, wie wir gesehn, nicht blos Gedanken ist, sondern seine eigne Bestandheit und reales Daseyn hat; eben also kann das Gedachte eine Würklichkeit haben, die für sich bestehet, und nicht blos ideal ist. Es sind mehrere Dinge denkbar, die, so wie ich, ihre fortdauernde Würklichkeit haben, und deren Abbild in uns zum Theil anwesend ist, zum Theil auch vielleicht nicht anwesend seyn kann. Wir hätten also dreyerley zu betrachten: 1) den Gedanken, dessen Würklichkeit wir eine ideale

Würklichkeit genannt haben, der blos Abwechselung ist; 2) das Denkende oder die fortdauernde Substanz, bey welcher die Abwechselung geschieht, und der schon eine reale Würklichkeit zugeschrieben werden muß; und endlich 3) das Gedachte, oder den Vorwurf der Gedanken, dem wir in vielen Fällen geneigt sind, so wie uns selbst, ein reales Daseyn zuzuschreiben. Aber wie werden wir überführt, daß diese Dinge außer uns auch würkliches Daseyn haben, und etwas mehr sind, als bloße Gedanken in uns? So sehr unsre Natur uns auch zwinget, von manchen dieses mit Zuverläßigkeit anzunehmen, so möchten wir doch gerne den Grund wissen, aus welchem wir in Ansehung derselben über alle Zweifel hinweg sind.

Zuvörderst die Sinne und ihre mannichfaltige Erscheinungen. Wir sind geneigt, dasjenige außer uns für würklich zu halten, was auf unsre Sinne einen Eindruck macht: wir werden aber auch gewahr, daß die Sinne zuweilen trügen. Sie verführen uns zuweilen, ein Subject der Erscheinung gegenwärtig zu glauben, und wir werden nachher gewahr, daß diese Erscheinungen

blos Vorstellungen in uns gewesen sind, und keinen Vorwurf außer uns gehabt haben. Es waren Einbildungen, Träume, Täuschungen, denen blos eine ideale Würklichkeit zukömmt, deren Vorwurf aber vor jetzt wenigstens außer uns nirgend anzutreffen ist.

Um uns diesen Zweifel zu benehmen, schlagen wir gewöhnlicher Weise folgende Wege ein. Wir sehen zuvörderst auf die Uebereinstimmung verschiedner Sinne. Je mehrere Sinne uns das Daseyn eines gewissen Vorwurfs aussagen, desto sicherer glauben wir von seiner Würklichkeit zu seyn. Ich sehe das Bild einer Rose, greife hinzu und fühle, bringe sie zur Nase und rieche eben dasselbe, das ich in vielen Fällen, in Verbindung mit dem Anblick einer Rose, gefühlt und gerochen habe. Ich betrachte denselben Gegenstand in verschiednen Entfernungen, in mancherley Lage, durch verschiedne Mittel, von welchen ich weiß, daß sie die sinnlichen Erscheinungen abändern. Ich betrachte die Gegenstände des Gesichts durch Wasser, durch Luft, durch vergrößernde oder verkleinernde Gläser; die Gegenstände des Ge-

hörs, durch verstärkende oder schwächende Werkzeuge; die Gegenstände des Gefühls bringe ich an verschiedene Theile meines Körpers; und gebe auf die Eindrücke Acht, die sie in aller dieser Verschiedenheit auf mich machen, unterscheide das Aehnliche von dem Unähnlichen in denselben. Ich erkundige mich nach den Eindrücken, welche dieselben Gegenstände auf andre Menschen machen, wenn sie in ihren Empfindungskreis kommen. Je mehr Uebereinstimmung sich in allem diesen befindet, desto mehr glauben wir von der äußern Würklichkeit versichert zu seyn. Je mehr Mißhelligkeit, desto größer der Zweifel; oder vielmehr die Ueberredung, daß die sinnlichen Erscheinungen, deren wir uns bewußt, blos Gedanken in uns seyn und nichts außer uns zum Vorwurfe haben mögen.

Sind wir nun auf diese Weise von der objectiven Würklichkeit eines sinnlichen Gegenstandes überführt; so wenden wir auf denselben alle Wahrheiten der Mathematik und Logik an, die uns bekannt sind. Wir eignen ihm zuvörderst alle die Prädicate zu, die dem Begriffe desselben,

vermöge dieser unumstößlichen Wahrheiten zukommen müssen; so wie wir alle die Eigenschaften von ihm entfernen, die ihm vermöge des Grundsatzes des Widerspruches nicht zukommen können. Auf solche Weise bilden wir Wahrheitssätze, deren Subject die Evidenz der sinnlichen Erkenntniß für sich hat; deren Prädicate aber, vermöge der angewandten mathematischen und logischen Regeln, so und nicht anders mit ihnen denkbar sind. Von diesen Sätzen gehen wir zu Vernunftschlüssen fort; und so entstehn die Lehrgebäude der angewandten Mathematik und Logik in der Naturlehre. Ferner: Je öfter zwey sinnliche Erscheinungen der Zeit nach auf einander gefolgt sind, je öfter wir gesehen, daß auf die sinnliche Erscheinung A eine von ihr unterschiedne sinnliche Erscheinung B sich ereignet hat, mit desto mehrerem Grunde schließen wir auf die beständige Verbindung dieser Erscheinungen; und so oft wir die sinnliche Würklichkeit der Erscheinung A gewahr werden, so erwarten wir mit Ueberzeugung auch die Erscheinung B. Je öfter wir gesehen, daß ein Gegenstand, welcher dem Ge-

sichte, Gefühle und Geschmacke nach, dem Brodte ähnlich war, auch dem Körper eine gesunde Nahrung zu geben pflegte; mit desto größerer Ueberzeugung erwarten wir diese Folge auch jetzt von den sinnlichen Gegenständen, die dem Brodte ähnlich sind, ob wir gleich diese Erfahrung von ihnen noch nicht gemacht haben. Je öfter wir wahrgenommen, daß ein Gegenstand, der die sichtbaren und fühlbaren Eigenschaften einer Rose hat, in der Nähe eine gewisse Empfindung des Geruchs, und beym Genusse eine gewisse Empfindung des Geschmackes zu erzeugen pflegt; mit desto mehrerer Zuverläßigkeit erwarten wir diese Empfindungen des Geruchs und Geschmacks, von jeder Blume, die sich unsern Sinnen des Gesichts und des Gefühls als eine Rose darstellt. Hierdurch wird die Anzahl der Grund- und Heischesätze, deren wir uns in der Naturlehre so wie im gemeinen Leben bedienen, ins Unendliche vermehrt. Wir schließen von der Würklichkeit einer Erscheinung, auf die Mitwürklichkeit aller übrigen sinnlichen Erscheinungen, die mit ihr verbunden zu seyn pflegen; nicht mit der unumstößlichen

Gewiß-

Gewißheit, die man mathematisch oder logisch nennen kann, sondern mit dem Grade der Ueberzeugung, die auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit gegründet ist und Induction genannt wird. Den Grund von dieser Ueberzeugung, so wie den Grad von Evidenz, den sie gewähren kann, werden wir in der Folge näher betrachten. Ich begnüge mich für heute, diese allgemeinen Wahrheitsbegriffe durch ein Beyspiel zu erläutern. Ich genieße eine Speise, und sie gewähret meinem Gaumen den Geschmack des Salzes. Die Menschen, welche sie mit genießen, verspüren dieselbe Empfindung: auch unserm Gesichte erscheint sie unter der Gestalt des gewöhnlichen Salzes: ich betrachte sie mikroscopisch, und ihre Theile haben die Bildung des Salzes: ich bringe sie in's Wasser, und sie löset sich auf, wie das Salz zu thun pfleget: und nun erwarte ich, daß sie in chymischen Untersuchungen auch dieselben Erscheinungen zeigen werde, die nach den Gesetzen dieser Kunst mit dem Salze verbunden sind; ich lasse es bey dieser vermuthlichen Erwartung nicht bewenden, ich untersuche einen Theil die-

ſes Körpers vielmehr würklich durch chymiſche Proceſſe. Wenn nun meine Erwartung eintrifft, ſo ſchlieſſe ich mit deſto größerer Ueberzeugung auch auf die Würkung, die der Ueberreſt dieſes Gegenſtandes in meinem Körper hervorbringen wird, nach der Menge der Erfahrungen, die mit ähnlichen Mitteln in ähnlichen menſchlichen Körpern angeſtellt worden ſind. Aus der Menge der Uebereinſtimmungen, die ich erfahren habe, erwarte ich in ähnlichen Fällen auch ähnliche Uebereinſtimmung; mit mehr oder weniger Evidenz, je größer oder kleiner die Menge der Fälle iſt, in welchen ich Uebereinſtimmung erfahren habe.

II.

Ursache — Würkung — Grund — Kraft.

Ich fahre fort, der ersten Quelle unsrer Erkenntniß von würklichen Dingen nachzuspüren, ob ich gleich in Gefahr bin, euch durch Spitzfindigkeiten zu ermüden. Man muß die Subtilitäten alle, wenigstens einmal in seinem Leben, klauben und ins Reine bringen, wenn man den Schlingen der Sophistik entgehen will. Wir haben gesehn, daß die öftere Folge zweyer Erscheinungen auf einander uns die gegründete Vermuthung gebe, daß sie mit einander in Verbindung stehen. Wir nennen die vorhergehende Erscheinung die **Ursache**, die folgende aber die **Würkung**; und sind überführt, daß sie sich beyde in einen logischen Satz verbinden lassen, d. h. in dem Begriffe der Ursache, als Subject, wird etwas anzutreffen seyn, woraus sich die Würkung als Prädicat begreiflich machen läßt. Dieses etwas, oder das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Würkung folgern läßt, nennen wir den Grund; und sagen: jede Würkung sey in ihrer Ursache

gegründet. Mit denselben Gründen der Wahrheit schließen wir von zweyen Erscheinungen, die sich einander begleiten, daß sie einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet seyn müssen, ohne zu entscheiden, ob mittelbar oder unmittelbar?

Man bemerke hier eine dreyfache Quelle der Erkenntniß. Auch das Thier erwartet in ähnlichen Fällen ähnliche Erfolge; aber nicht aus demselben Erkenntnißgrunde. Die bloße Association der Begriffe thut bey den Thieren in solchen Fällen eben das, was die Erfahrung bey dem gemeinen Haufen der Menschen, und bey den Weltweisen die Vernunft verrichtet. Auch das Thier z. B. scheuet sich, einer schiefliegenden Fläche sich anzuvertrauen, und fürchtet herabzuglitschen. Die öftere Wiederholung desselben Falles hat die Ideen in der thierischen Seele dermaßen mit einander verbunden, daß bey dem Anblick der schiefliegenden Fläche, die Idee des Sinkens und Herabglitschens die lebhafteste wird, und die Furcht erzeuget. Der Mensch hingegen wird nicht blos von der lebhaft gewordenen Vorstellung regiert,

sondern bildet sich aus den öfteren gemachten Erfahrungen den allgemeinen Vernunftsatz: daß alle schwere Körper von schiefliegenden Flächen herabglitschen. Er vermuthet mit Grunde der Wahrheit, daß in der entwickelten Idee einer schiefen Fläche etwas anzutreffen sey, woraus sich die Möglichkeit des Sinkens begreiflich machen läßt. Der Weltweise setzet die Erkenntniß des Grundes aus der Mechanik hinzu, und bringet den allgemeinen Satz näher zur reinen Vernunfterkenntniß.

In der Furcht, sich einer abschüssigen Fläche anzuvertrauen, die das Thier mit dem Menschen gemein hat, liegt ein förmlicher Schluß verborgen, der allmählig von der thierischen Erkenntniß bis zu einer reinen Vernunftwahrheit erhoben werden kann. Den Untersatz: **dieses ist eine abschüssige Fläche**, giebt der Sinn des Gesichts. Ohne weitere Entwickelung erwacht beym Thiere, vermöge der Ideenverbindung, die sich durch öfteres Wahrnehmen bey ihm festgesetzt hat, die Vorstellung des Falles, wird in seiner Seele zum herrschenden Begriff, und würkt auf

die Bewegungsfähigkeit. Die Vernunft aber findet hier mancherley zu entwickeln. Das Gesicht giebt uns die Erscheinung einer schiefen Fläche. — Wie, wenn das Gesicht uns täuschte? Unmöglich ist der Fall nicht; denn es hat uns öfters hintergangen. Allein die öftere Uebereinstimmung der Erscheinungen berechtiget uns zur Erwartung, daß sie 1) in jedem andern Abstande, 2) in verschiedener Lage, und 3) durch verschiedene Sehungsmittel, die einer solchen Fläche zukommende Erscheinung nicht weniger geben; daß sie 4) auch dem Gefühle und jedem andern Sinne lebendiger Wesen, in so weit sie vom Räumlichen und Ausgedehnten unterrichten, nicht anders vorkommen und erscheinen werde; mit einem Worte, daß es nicht blos eine schiefe Fläche scheine, sondern **würklich** sey. Wo so mancherley, in so oft wiederholten Fällen, unter veränderten Umständen, dennoch übereinstimmet, da schließen wir auf einen außer uns befindlichen Gegenstand, der den Grund dieser Uebereinstimmung enthält. Die philosophische Erkenntniß thut hier zur gemeinen Evidenz weiter nichts hin-

zu, als daß sie sich nach den Grundsätzen der Vernunftkunst Rechenschaft zu geben sucht, mit welchem Recht wir dieses schließen; welchen Gebrauch wir hier von den Schlussesarten machen, die man Induction und Analogie nennet.

Der Anblick der abschüssigen Fläche erwecket die Vorstellung des Herabglitschens, die so oft mit demselben verbunden gewesen. Der gedankenloseste Mensch läßt sich nicht blos von der lebhaft gewordenen Vorstellung regieren; sondern hat sich den Erfahrungssatz abgesondert: **von einer schiefen Fläche u. s. w.**, davon er sich weiter keinen Grund angiebt, als daß er es so oft gesehn. Aus der Wiederholung schließt er auf Verbindung, und bildet sich einen allgemeinen Satz, dessen er sich in vorkommenden Fällen, als Obersatz bedienet. Lehrt ihn eine ähnliche Erfahrung z. B., daß man vermittelst des Keils die Körper leichter spalte, und vermittelst der Schraube leichter in Bewegung setzen könne; so sind ihm dieses einzelne Sätze, von denen er Gebrauch macht, ohne etwas Vernunftmäßiges weiter daran zu ahnden. Der Weltweise führet seine Erkennt-

niß weiter zurück, und suchet sie, so viel er kann, mit reiner Vernunfterkenntniß zu verbinden. Er findet z. B. in diesen dreyen Erfahrungssätzen dieselben allgemeinen Gesetze der Natur, das Gesetz von der Schwere der Körper und Mittheilung der Bewegung, blos durch die Verschiedenheit der Figuren verschiedentlich abgeändert. Was die Abänderungen betrifft, welche diese Naturgesetze durch die Figur der schiefen Fläche, des Keils und der Schraube leiden müssen; so erklärt er sich dieselben nach geometrischen Grundsätzen, d. i. nach den Gesetzen des Denkbaren und Nicht Denkbaren: und findet, daß Keil und Schraube mit der schiefliegenden Fläche aus demselben Grundsatz begreiflich zu machen sind. Von dieser Seite also ist seine Erkenntniß, reine Vernunftwahrheit. Er sieht die Verbindung zwischen Subject und Prädicat von dieser Seite wenigstens deutlich ein, ohne sich auf die Erwartung zu verlassen, zu der ihn die Erfahrung berechtigt.

Aber die allgemeinen Gesetze der Natur selbst, die Gesetze der Schwere und der Bewegung, auf

welche wir diese besondern Fälle zurückgeführt haben, erkennen wir so wissenschaftlich, so rein vernünftig nicht, als wir die Folgen und Abänderungen derselben durch die vorliegende Figur, zu erkennen fähig sind. Die sinnlichen Erscheinungen und deren Uebereinstimmung haben uns auf ein Object schließen lassen, das den Grund derselben enthält. Dieses Object nennen wir **Körper;** aber die uns bekannten Merkmale desselben reichen noch nicht hin, auf eine allgemeine Schwere, oder überhaupt auf eine Kraft der Bewegung zu schließen, welche mit demselben in einen logischen Satz verbunden seyn soll. Die Sätze: **Alle Körper haben eine Schwere: Alle Körper haben eine Kraft der Bewegung,** welche sie sich auf diese oder jene Weise mittheilen können, diese allgemeinen Gesetze der Natur sind auch dem Weltweisen vor der Hand nur noch Erfahrungssätze, die er vermittelst einer unvollständigen Induction allgemein gemacht hat; da sie allezeit unter ähnlichen Umständen wiederkamen, und niemals ausblieben, so schloß er auf eine innere Causalitätsverbindung zwischen

Subject und Prädicat, ob er gleich diese Verbindung nicht deutlich einsehen kann. Die Vernunft half ihm blos die einzelnen Erfahrungssätze in allgemeine Gesetze der Natur verwandeln. Der Grund der allgemeinen Behauptung aber ist nicht wissenschaftlich, nicht reine Vernunfterkenntniß, sondern unvollständige Induction, welche die Stelle der reinen Vernunft vertreten muß.

Nicht, daß es dieser unvollständigen Induction an Ueberführungskraft oder Evidenz fehlen sollte; sie reicht vielmehr in vielen Fällen vollkommen zu, uns völlige Versicherung zu geben, und über allen Zweifel hinwegzusetzen. Ein jeder von uns erwartet mit ungezweifelter Gewißheit z. B., daß er sterben werde; obgleich der Grund der Ueberzeugung blos unvollständige Induction ist. Niemand hat den mindesten Anstand, ein geheimes Geschäft, von welchem sein Leben oder seine Glückseligkeit abhängt, in Gegenwart eines Säuglings zu verrichten; ohne sich das Besorgniß irren zu lassen, von dem Kinde, oder von einem Hausthiere, das ihn ansieht, verrathen zu

werden. Worauf stützet sich hier die zweifellose Sicherheit? Nicht auf eine wissenschaftliche Vernunfterkenntniß; sondern blos auf unvollständige Induction, die aber der vollständigen so nahe kömmt, daß sie völlige Ueberzeugung zu geben hinreichend ist.

Dieselbe Bewandniß hat es mit unsrer Erkenntniß in der Seelenlehre und Moral. Sobald wir auf die Wissenschaft des Würklichen und Nicht Würklichen kommen, ist unsre Erkenntniß von vermischter Beschaffenheit. Zum Theil, unmittelbare Erfahrung, oder sinnliche Wahrnehmung desjenigen, so in uns selbst vorgeht; zum Theil, Vergleichung dieser unmittelbaren Beobachtungen, Entwickelung derselben, Bemerkung ihrer Aehnlichkeit, Zurückführung auf allgemeine Grundsätze, die sich bald auf Vernunft, bald auf vollständige oder unvollständige Induction gründen, und eine desto größere oder kleinere Ueberzeugung geben, je mehr oder weniger die Induction selbst vollständig ist. Diese Ueberzeugung kann auch hier zu einem solchen Grade der Evidenz heranwachsen, der keiner Bedenklich-

keit weiter Raum läßt, und uns alle Sicherheit giebt, die wir von der reinen Vernunft nur immer erwarten können. Die Auseinandersetzung desjenigen, so in dieser Verrichtung dem innern Sinne, der reinen Vernunft, oder der bloßen Erfahrung zuzuschreiben sey, ist ein Geschäft der Seelenlehre und der Moral, das wir hier nicht weiter verfolgen können. Wenn jener Macedonische Held die Arzeney aus der Hand seines Arztes, frey von allem Argwohn, so verdächtig ihm auch die Redlichkeit seines Freundes gemacht worden, ohne Anstand zu sich nahm, und zur bewährten Freundschaft ein so unbefangnes Zutrauen äußerte; so war seine sittliche Ueberzeugung von sehr vermischter Natur. Sie gründete sich zum Theil auf Kenntniß des Menschen überhaupt, und der Würkung, welche die Bewegungsgründe auf den Willen desselben haben; zum Theil auf die Erfahrungen und Beobachtungen, die er selbst und andre von der Freundschaft gesammlet hatten; und endlich auf die wiederholten Proben der Rechtschaffenheit, die ihm der Weise gegeben, den die Verläumdung verdächtig

machen wollte. Alle diese Erkenntnisse sind aus innern Wahrnehmungen, wissenschaftlicher Entwickelung derselben, öfteren Erfahrungen und daraus gebildeten Inductionen zusammengesetzt; und aus dem Inbegriff derselben erwuchs bey ihm eine so unbefangne, über alle Zweifel erhabene, feste Ueberzeugung, die selbst der mathematischen Evidenz wenig nachgiebet.

Alle Ueberzeugung also, die bey der Wissenschaft des Würklichen und Nicht Würklichen nicht reine Vernunfterkenntniß ist, gründet sich auf die Uebereinstimmung verschiedener Sinne, unter mancherley Umständen und Veränderungen, und auf den öftern Erfolg verschiedener sinnlicher Erscheinungen, auf und neben einander. Wir haben also den Grund zu untersuchen, mit welchem wir in diesen Fällen zu schließen berechtigt sind. In meiner Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit habe ich dieses deutlich aus einander gesetzt, und die Wahrheitsgründe gezeigt, mit welchen wir uns durch Analogie und Induction in solchen Fällen für überzeugt halten. Ich will

das Wesentliche davon, um des Zusammenhangs willen, hier kürzlich wiederholen; empfehle euch aber, zum bessern Verständnisse, die Durchlesung und genaue Prüfung der daselbst vorkommenden Gründe, welche uns in der Folge nützlich seyn werden.

Wenn die Merkmale eines Vorwurfs A unentschieden lassen, ob B ihm zukomme oder nicht, und dieses von äussern, zufälligen Bestimmungen abhängt, die sowohl den Bejahungs- als den Verneinungsfall hervorbringen können; so ist der Satz zweifelhaft, und hat für und wider sich gleiche Grade der Wahrscheinlichkeit. Wenn die Schildseite einer Münze eben sowohl auffallen kann, als die Bildseite; und dieses von den zufälligen Bewegungen der Hand abhängt, die ich ihr unvorsetzlich gebe; so habe ich gleiches Recht, für die eine, oder die andre Seite zu wetten. In vielen Würfen ist die Wahrscheinlichkeit, daß der eine Fall eben so oft eintreffen werde, als der andre; und zwey Spieler, davon der eine für die Schildseite, der andre für die Bildseite wettet, haben gleichen Grund der Hoffnung.

Trifft in vielen Würfen immer derselbe Erfolg ein; so vermuthen wir einen inneren Bestimmungsgrund, der diesen Erfolg begünstiget. Wenn mein Gegenspieler in vielen Würfen immer dieselbe Münzseite aufwirft: so habe ich ihn in Verdacht, daß er den Ausgang nicht, nach den Regeln des Spiels, dem Zufalle überlassen: sondern durch eine geheime Wendung, die er der Münze zu geben weiß, vorsetzlich bestimmt habe. Mein Verdacht nimmt mit der Menge der Würfe zu. Lasset uns versuchen, den Grad meiner Vermuthung genauer anzugeben.

Mit der Menge der Würfe, die geschehen sollen, wird auch die Mannichfaltigkeit der möglichen Fälle vermehrt, und da mein Gegner darauf wettet, daß z. B. die Schildseite allezeit auffallen werde; so nimmt seine Hoffnung mit der Menge der Würfe ab, die Meinige hingegen nimmt zu. In zweyen Würfen sind vier verschiedene Fälle möglich: 1) Bild, Bild; 2) Sch., Sch.; 3) Bild, Schild; 4) Schild, Bild. Drey derselben sind für mich, und ein Fall für meinen Gegner. Er kann also eins setzen, daß in beyden Wür-

sen die Schildseite; ich aber ihm drey entgegen setzen, daß in einem derselben die Bildseite auffallen werde. Seine Hoffnung zu gewinnen verhält sich zur Gewißheit, wie eins zu vier; die Meinige aber wie drey zu vier. Wollten wir uns in den Einsatz theilen, ohne den Erfolg des Zufalls abzuwarten; so würde er $\frac{1}{4}$, ich aber $\frac{3}{4}$ desselben mit Recht verlangen können.

Wetteten wir auf drey Würfe; so wären 8 verschiedene Fälle möglich; 7 für mich und 1 für meinen Gegner; also wäre seine Hoffnung zur Gewißheit, wie 1:8; die Meinige aber, wie 7 : 8. In vier Würfen ist seine Hoffnung wie 1 : 16; die Meinige aber, wie 15 : 16; und so nimmt jeder Wurf, der hinzukömmt, ihm die Hälfte der Hoffnung, die er vorhin gehabt, und legt sie der Meinigen zu. Die Menge der möglichen Fälle steigt in der Reihe, 2^1, 2^2, 2^3, 2^4 und wird überhaupt in m Würfen $= 2^m$; die für mich günstigen Fälle verhalten sich $=$ 1, 3, 7, 15, 31 u. s. w., und meine Hoffnung, oder Antheil an dem Gewinne $= \frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}$, und überhaupt, wenn die Anzahl der für mich gün-

günstigen Fälle $= n$; so ist meine Hoffnung $n : n + 1$. Mein Gegner hingegen behält immer einen einzigen Fall, der ihm günstig ist, und seine Hoffnung ist $= \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}$; und überhaupt, wenn meine Hoffnung ist $= n : n + 1$; so ist die Seinige $= 1 : n + 1$.

Wenn also der Ausgang für ihn gleichwohl günstig ist, so ist freylich der Fall möglich, daß er redlich zu Werke gegangen, und das Spiel dem Zufalle überlassen habe. Die Wahrscheinlichkeit dieses Falles ist $= 1 : n + 1$. Allein mit der Wahrscheinlichkeit $= n : n + 1$ läßt sich vermuthen, daß entweder in der Münze selbst, oder in der Wendung, die mein Gegner dem Wurfe heimlich gegeben, ein Grund der Uebereinstimmung anzutreffen sey, der jenen widervermuthlichen Fall hervorgebracht hat. Je größer die Anzahl der Fälle; desto kleiner ist das Verhältniß von $1 : n + 1$; desto mehr verschwindet also die Hoffnung meines Gegners, und folglich desto größer wird die Vermuthung eines Uebereinstimmungsgrundes seyn, im Fall er glücklich ist. Völlig aber kann diese Vermuthung der

Gewißheit nicht gleich kommen, wenn n nicht unendlich groß ist. Nur in diesem Falle wird $1 : n + 1 = 0 : 1$; das heißt, nur in diesem Falle ist meine Erwartung der völligen Gewißheit, und die Hoffnung meines Gegners dem Zero gleich. So lange aber n noch endlich ist, bleibt noch immer ein geringer Grad der Erwartung für meinen Gegner zurück; und die Voraussetzung eines Uebereinstimmungsgrundes, im Fall er glücklich ist, hat noch die unumstößliche Gewißheit nicht erreicht.

Auf diesen einfachen Gesetzen der Vermuthung, die eine bloße Rechnungssache sind, beruht der größte Theil unsrer Erkenntnisse, die das Würkliche und Nicht Würkliche angehen.

Je öfter die Erscheinung B auf die Erscheinung A folgt, oder dieselbe begleitet; desto mehr Ursache haben wir, einen Verbindungsgrund zwischen ihnen anzunehmen. Wären sie blos von zufälligen Ursachen zusammengeführt worden, so konnte jedesmal, da der Versuch wiederholt ward, auch das Gegentheil sich zutragen. Veränderte Umstände würden Veränderung des Er-

folgs zuwege gebracht haben. Da dieses nicht geschahe; so vermutheten wir einen Verbindungsgrund, mit dem Grade der Ueberzeugung, der sich zur Gewißheit verhält, wie die Menge der möglichen Fälle n, zu derselben Menge n + 1. Wenn also die Erscheinung B allezeit auf die Erscheinung A folget, so setzen wir den Grund der Verbindung in die beständigen Eigenschaften des A; denn die veränderlichen Eigenschaften würden abermals das Gegentheil nicht ausschließen. Wir vermuthen also, die inneren, beständigen Eigenschaften des A haben die Erscheinung B hervorgebracht; d. h. wir schließen auf Causalitätsverbindung: nennen A die **Ursache**, B die **Würkung**: und die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben, nennen wir **Kraft**. Wenn wir die Körper haben sich ausdehnen sehn, so oft sie dem Feuer näher gebracht worden sind, so setzen wir den Verbindungsgrund der Ausdehnung, in die beständigen Eigenschaften des Feuers; eignen dem Feuer eine Kraft zu, die Körper auszudehnen; und erwarten eben diesen Erfolg, von dem Feuer und den Körpern, von wel-

chen wir es noch nicht erfahren haben. Der Grad der Gewißheit nimmt mit der Menge der beobachteten Fälle zu; und ist, wenn die Anzahl der Fälle sehr groß ist, wie wir gesehen, von der vollkommnen Evidenz nur unmerklich unterschieden.

Zwey Erscheinungen, die sich beständig begleiten, halten wir (mit eben dem Rechte) für die mittelbare oder unmittelbare Würkung einer gemeinschaftlichen Ursache; und erwarten die eine, so oft wir die andre wahrnehmen. Die Farbe und das Gefühl des Brodts ist so oft mit diesem Geschmacke, mit diesem Einfluß auf die Nahrung unsers Körpers, verbunden bemerkt worden, daß wir mit Recht beydes für die Folgen einer innern Beschaffenheit des Brodtes halten; und von jedem Brodte, das wir sehen und fühlen, auch denselben Geschmack und dieselbe Nahrung erwarten. Die innere Beschaffenheit, vermöge welcher das Brodt diese ihm zugeschriebene Würkungen hervorbringet, nennen wir die **Kraft** desselben.

Dieses ist die Quelle aller von uns angenommenen Gesetze der Natur. Es sind allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten

oder geschlossenen Causalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Fall auf den Erfolg rechnen. Aehnliche Subjecte werden durch den innern Verbindungsgrund auch ähnliche Prädicate haben. So ist das Gesetz der Schwere ein Gesetz der Natur, d. i. ein allgemeiner Satz, in welchen wir alle beobachteten Verschiedenheiten im Fallen und Steigen der Körper, zu bringen gewußt haben. Mit diesem Naturgesetze verbinden die Newtone, Galiläi und andre Erfinder die Lehrsätze des **Denkbaren und Nicht Denkbaren**; das heißt, sie machen Anwendung von den Lehrsätzen der Mathematik und Logik auf das Gesetz der Schwere, erfinden die ganze Theorie von der Gravitation der Körper, und bereichern unsre Erkenntnisse auf eine Weise, die alle Erwartung übertrifft.

Wenn verschiedene Vorfälle a, b, c, d, aus einer und eben der Quelle e, und wiederum aus eben so mancherley Quellen herzuleiten sind; so ist es wahrscheinlicher, daß sie eine gemeinschaftliche Quelle haben, und diese Wahrscheinlichkeit

nimmt abermals mit der Menge der Vorfälle zu, und kann der Gewißheit sehr nahe gebracht werden. Ich sehe, daß eine Menge von Menschen nach einer gewissen Gegend hinlaufen, oder wenigstens ihr Auge dahin richten. Jeder derselben kann seine besondere Ursachen haben. Allein die Uebereinstimmung vieler, läßt mich auf einen gemeinschaftlichen Grund schließen. Ich beobachte viele Handlungen eines Menschen. Jede derselben ließe sich allenfalls aus andern Bewegungsgründen herleiten. Wenn ich ihm aber z. B. Ehrgeitz zuschreibe, so lassen sich alle sehr natürlich begreifen. Ich schließe daher mit einem Grade der Wahrscheinlichkeit, die mit der Menge der beobachteten Handlungen zunimmt: der Mensch sey ehrgeitzig.

Auf diesem Grunde beruht die Lehre von den Hypothesen und ihrer Wahrhaftigkeit. Je mehr Naturbegebenheiten und je mannichfaltigere, sich aus einer Voraussetzung begreifen lassen; ferner, je einfacher die Voraussetzung ist, durch welche dieses geschehen kann; desto mehr Vermuthungsgrund oder Wahrscheinlichkeit hat diese Voraus-

setzung für sich, mit desto größerm Rechte wird sie als wahr angenommen. Man sollte glauben, dieser Probierstein der Hypothesen könne nur alsdann gelten, wenn wir die Einrichtung der Welt einer vernünftigen und weisen Ursache zuschreiben, die zu Erreichung ihrer Absicht die kürzesten Mittel gewählt haben muß. Nur in diesem Falle, schreibt ein Sophist neuerer Zeiten, habt ihr ein Recht, eine einfache Einrichtung der zusammengesetzten vorzuziehn; und der Weisheit zuzutrauen, daß sie Vieles mit Wenigem werde auszurichten gewußt haben. Euer Probierstein der Hypothesen ist also selbst eine Hypothese. Allein nach obigen Begriffen ist diese Hypothese hier nicht nöthig, so sehr wir auch sonst von ihrer Gewißheit überführt sind. Es ist der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, eine bemerkte Uebereinstimmung nicht dem blinden Zufalle zuzuschreiben; sondern allenthalben, wo Mannichfaltiges zusammenstimmt, auch Grund der Zusammenstimmung zu suchen. Die Wahrscheinlichkeit, mit welcher wir diesen Uebereinstimmungsgrund annehmen, nimmt mit der Mannichfaltig-

keit des Uebereinstimmenden von der einen Seite, so wie von der andern mit der Einfachheit der Uebereinstimmung, an Ueberzeugungskraft zu; und kann, wie wir gesehen, der höchsten Evidenz so nahe kommen, daß ihr Unterschied nicht mehr bemerklich ist. Mannichfaltige Naturerscheinungen, die sich aus einer einfachen Voraussetzung erklären lassen, geben eine Uebereinstimmung zu erkennen, deren Grund wir in dieser Hypothese finden. Ist diese Hypothese nicht die wahre; gäbe es keinen gemeinschaftlichen Grund, und die verschiedenen Erscheinungen müßten würklich aus eben so verschiedenen Hypothesen erkläret werden; so wäre die Uebereinstimmung derselben ein bloßer Zufall, und es ist der Natur der Dinge so wie der menschlichen Vernunft; es ist den Gesetzen, nach welchen wir der Wahrheit Beyfall geben und das Wahrscheinliche dem Unwahrscheinlichen vorziehen, es ist ihnen zuwider, dem Zufall dieses zuzutrauen; durch das Gerathewohl Uebereinstimmung entstehn zu lassen.

III.

Evidenz — der unmittelbaren Erkenntniß. — Vernunfterkenntniß. — Naturerkenntniß.

Wir kommen nunmehr schon näher zur Beantwortung der beyden vorausgeschickten Fragen: was ist Wahrheit, und wie können wir uns von ihr versichern?

Die Masse unsrer Erkenntnisse läßt sich in drey Classen abtheilen. 1) In sinnliche Erkenntniß, oder unmittelbares Bewußtseyn der Veränderungen, die in uns vorgehn, indem wir sehen, hören, fühlen u. s. w.; indem wir Lust oder Unlust haben, indem wir begehren oder verabscheuen, urtheilen, schließen, hoffen, fürchten u. s. w. Alles dieses rechne ich mit zur unmittelbaren Erkenntniß der äußern und innern Sinne; obgleich so manches Nachurtheil, so manche Berichtigung und Verbesserung des Verstandes sich mit dem Sinnlichen mehrentheils so innigst verbindet, daß die Gränzen derselben nicht mehr zu erkennen sind. 2) In Erkenntniß des Denk-

baren und Nicht Denkbaren, oder Urtheile und Schlüsse, die durch den richtigen Gebrauch unsers Verstandes, aus jener unmittelbaren Erkenntniß gezogen werden; Gedanken, in welche wir jene Gefühle auflösen; **Vernunfterkenntniß**; und 3) Erkenntniß des außer uns **Würklichen**, oder die Vorstellungen, die wir davon haben, daß wir uns in einer physisch-würklichen Welt befinden, in welcher wir würken und leiden, Veränderung annehmen und Veränderung hervorbringen.

Diese Masse von Erkenntniß gränzt von allen Seiten an Zweifel und Ungewißheit; und ist auch innerlich mit Irrthum, Vorurtheil und Ungewißheit durchflochten, woran wir erkennen, daß unsre Seelenkräfte eingeschränkt sind, daß unsre Seelenvermögen mit Schwachheit und Unvermögen verbunden sind, und daher auch Erkenntnisse zu Folgen und Würkungen haben, die sich zum Theil auf Vermögen, zum Theil auf Unvermögen gründen. Alle Täuschungen des Gesichts und des Gehörs rühren davon her, daß unsre Sinneskraft eingeschränkt ist, und sich nach

der Lage und Beschaffenheit unsrer sinnlichen Werkzeuge richten muß. Alle Falschheit der Vernunfterkenntniß, hat Schwachheit des Verstandes und Eingeschränktheit der deutlichen Erkenntnißkraft zum Grunde; unsre Irrthümer in Absicht des Würklichen und Nicht Würklichen fließen, wie ich weiter unten zeigen werde, aus derselben Quelle. Wir können also den allgemeinen Satz gelten lassen: **Wahrheit** ist jede Erkenntniß, jeder Gedanke, der eine Würkung unsrer positiven Seelenkräfte ist; in so weit er aber eine Folge des Unvermögens ist, in so weit er durch die Schranken unsrer positiven Kräfte eine Abänderung gelitten, nennen wir ihn **Unwahrheit**, und zwar: wenn Unvermögen der obern Seelenkräfte, Mangel des Verstandes oder der Vernunft, an der Unwahrheit schuld ist, nennen wir das Falsche in der Erkenntniß, **Irrthum**; sind wir aber durch Täuschung der sogenannten niedern Seelenkräfte verleitet worden, so wird das Falsche in der Erkenntniß, **Verblendung** oder **Sinnenbetrug** genannt. Eine jede menschliche Erkenntniß ist also zum Theil wahr, zum

Theil unwahr; denn sie ist die Würkung einer Kraft, die ihre Gränzen und Einschränkungen hat. Das Unwahre aber ist entweder Irrthum, oder Sinnenschein, oder aus beyden zusammengesetzt.

Im Grunde hat der Sinnenschein mit dem Irrthume einerley Quelle; nur liegt jener in der Region der unentwickelten, dieser aber in der Region der entwickelten oder aufgelösten Begriffe. Jener, der Sinnenschein nehmlich, nähert sich der unmittelbaren Erkenntniß und wird dadurch unwiderstehlicher. Unrichtige Urtheile, falsche Schlüsse, können durch den richtigen Gebrauch des Verstandes, verbessert und in Wahrheit verwandelt werden. Sinnenschein aber bleibt unveränderlich, wenn wir auch noch so sehr überführt sind, daß er Unwahrheit aussage. Wir mögen noch so sehr überführt seyn, daß die grüne Farbe aus der blauen und gelben zusammengesetzt; daß ein Thurm, den wir in der Entfernung sehen, nicht so rund ist, als er uns scheint; wir mögen noch so sehr mit dem Copernicus versichert seyn, daß nicht die Sonne,

sondern die Erde aufgeht: der Sinnenschein bleibt immer derselbe, und wird durch unsre Ueberzeugung nicht verändert. Die Täuschung ist der unmittelbaren Erkenntniß zu nahe verwandt, als daß sie durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft verbessert werden könnte.

Unvollständige Induction ist eine Hauptquelle des Sinnenbetrugs. Wir verbinden die Eindrücke verschiedener Sinne, und erwarten den Eindruck des einen, so oft wir den Eindruck des andern gewahr werden. Gesicht und Gefühl sind so oft verbunden gewesen, daß wir ein ähnliches Gefühl erwarten, so oft uns ein ähnlicher Gegenstand in die Augen fällt. Wir vermuthen innerliche Gleichheit, wo wir äußerliche Gleichheit wahrnehmen. Wir schließen auf ähnliche Erfolge, weil wir die Verbindung zweyer Erscheinungen sehr oft wahrgenommen haben. Wir schließen von Zeichen auf das Bezeichnete; von Folge auf und neben einander, auf das Gegründetseyn in einander; verlassen uns auf unvollständige Inductionen, die im Grunde doch trü-

gen können. Alles dieses sind Folgen des unrichtigen Gebrauchs unserer Kräfte; eigentlich Fehler des Denkungsvermögens, die, wenn sie entwickelt werden, mit den Irrthümern von einerley Beschaffenheit sind. So lange sie aber unentwickelt bleiben, so lange sie so unmittelbar mit der sinnlichen Erkenntniß verbunden sind, haben sie die unwiderstehliche Gewalt der sinnlichen Ueberzeugung, und werden durch keinen Gebrauch der höheren Seelenkräfte verändert. Woran liegt es z. B., daß ich glaube, ein Thurm, der mir in der Entfernung rund zu seyn scheint, habe würklich diese Figur? Offenbar an der Täuschung, daß ein Gegenstand des Gesichts durch die Entfernung nicht verändert werde; daß er auch in der Nähe meinem Gesichte, und durch die Berührung meinem Gefühle nicht anders vorkommen werde; und endlich an der so oft wahrgenommenen Uebereinstimmung, daß ihn andre Menschen auch eben so finden werden. Lauter unvollständige Induction, die ich für vollständig gelten lasse. Warum traue ich einem Brodte, das einen inneren Gift enthält, und nehme es ohne Bedenken zu mir? Unstreitig,

weil ich mich auf die so oft zwischen den Nahrungskräften des Brodtes und dem äußern Scheine desselben bemerkte Verbindung verlasse; weil ich innere Gleichheit vermuthe, wo mir äußere Gleichheit in die Sinne fällt. Abermals unvollständige Induction, die mich hintergangen hat. Ich sehe das Bild einer Rose in der Luft schweben; und greife zu, in der gewissen Erwartung, sie werde dem Gefühle und dem Geruche auch nicht anders vorkommen. Dieser Betrug ist nichts anders, als eine getäuschte Erwartung ähnlicher Fälle; im Grunde ein logischer Schlußfehler. Nur hat sich diese Erwartung in meiner Seele so festgesetzt, daß sie durch keine Ueberzeugung der Vernunft herauszubringen ist. Sie liegt in der Region der unentwickelten Begriffe, und kann durch keine Entwickelung derselben vernichtet werden.

Jene Täuschung, vermöge welcher man in einem Gliede, das man unlängst verloren hat, noch Schmerzen zu empfinden glaubt, scheint sonderbar; ist aber dennoch aus eben dem Grunde zu erklären. Eigentlich zu reden, hat die Em-

pfindung des Schmerzes keinen bestimmten Sitz. Es liegt in ihr kein Merkmal des Räumlichen oder Oertlichen, kein Merkmal des Ausgedehnten oder Figürlichen. Blos durch die Verbindung mit dem Gesichte oder Gefühle, versetzen wir den Schmerz an einen bestimmten Ort in unserm Körper. Und wie wäre es auch anders möglich? Sind doch alle bildliche Vorstellungen, die wir von den Gliedmaßen unsers Körpers haben, im Grunde nichts anders, als Erscheinungen des Gesichts oder des Gefühls.

So oft wir an einem Orte Schmerz empfinden, dahin wir weder mit dem Gesichte, noch mit dem äußeren Gefühle gelangen können, so ist auch der Sitz desselben unbestimmt. Wir empfinden den Schmerz, wissen aber nicht, in welchem Theile des Leibes. Wollt ihr inne werden, welcher Zahn es ist, der euch so heftige Schmerzen verursacht; so müßt ihr mit dem Finger herumgreifen, um zu erfahren, durch welches Zahnes Berührung der Schmerz einige Abänderungen leidet. Wir haben nehmlich sehr oft bey der Empfindung eines gewissen Schmerzes, irgendwo

an

an unserm Körper eine Veränderung wahrgenommen. Wir haben diese Stelle betastet, und dadurch den Schmerz modificirt gefunden. Er ist durch Berührung, durch den Druck, durch das Reiben u. s. w. vermehrt oder vermindert worden; daher wir ihm diese Stelle in unserm Körper zu seinem Sitze angewiesen. Wir haben nehmlich diese Empfindung des Schmerzes mit dieser bildlichen oder räumlichen Vorstellung, die wir durch Gesicht und Gefühl von dem Theile unsers Körpers haben, auf das innigste verbunden. So oft wir nunmehr denselben Schmerz wieder empfinden, so erwacht nicht nur durch die Ideenverbindung, die bildliche Vorstellung des Gliedes wieder; sondern wir erwarten auch von der Berührung des Gliedes, oder von jeder andern Behandlung desselben, eben dieselbe Würkung wieder: d. h. wir halten dieses Glied für die Ursache des Schmerzes. Daher auch Kinder, bey welchen sich diese Ideenverbindung noch nicht fest genug gesetzt hat, selten recht sagen können, was oder wo es ihnen wehe thut.

Ist aber das Oertliche in dem Schmerze blos eine Würkung der Ideenverbindung; entsteht es blos aus der öfteren Begleitung zweyer Erscheinungen und der Vermuthung, daß die eine die Ursache der andern seyn werde; so ergiebt sich gar leicht: erstlich, daß diese Vermuthung, so wie jeder Schluß aus einer unvollständigen Induction, auch trügen könne; daher wir sehr oft den Schmerz an einen unrechten Ort hinsetzen. Sodann ist auch die würkliche Gegenwart des Glieds zu dieser Ideenverbindung nicht nothwendig. Wenn sich die figürliche Vorstellung des Gliedes so fest mit einem gewissen Schmerze verbunden hat, daß ihre Folge zur unmittelbaren Empfindung wird; so erwacht die figürliche Vorstellung des Glieds wieder, so oft wir den Schmerz empfinden; das Glied mag würklich noch vorhanden seyn, oder wir mögen durch die äußern Sinne des Gesichts und des Gefühls überführt seyn, daß wir es nicht mehr haben. Die sinnliche Ideenfolge geht ihren Weg, ohne von dieser deutlicheren Ueberzeugung verhindert zu werden; und der Schmerz wird an einen Ort hin versetzt, der nicht mehr vorhanden ist.

Wenn die Naturforscher in der Physiologie von dieser Erscheinung Rechenschaft geben wollen, so begnügen sie sich zu sagen: daß der Sitz des Schmerzes nicht in den äußern Gliedmaßen, sondern im Gehirne, da wo die Nerven zusammenstoßen, oder in dem Sammelplatz aller Empfindungen anzutreffen sey. Daher eine Empfindung unverändert dieselbe bleiben kann, wenn auch das äußere Ende der Nerven, woher sie entspringt, nicht mehr vorhanden ist. Diese Erklärung ist für den Physiologen hinreichend. Allein der Weltweise gehet weiter. Er bemerkt, daß selbst das figürliche Bild, das wir von den Nerven und dem Gehirne haben, blos dem Gesichte und dem äußern Gefühle zuzuschreiben sey. Die innere Empfindung der Lust und Unlust, des Wohlbehagens und des Schmerzes, hat mit dem Räumlichen und Figürlichen nichts gemein. Blos durch die öftere Wiederholung, durch das öftere Zusammenseyn und Aufeinanderfolgen dieser verschiedenen Erscheinungen, verbinden sie sich in unsrer Seele so fest, daß wir auf Causalitätsverbindung zwischen ihnen schließen. Dieser

Schluß wird, durch die öftere Wiederholung und frühe Gewohnheit, gleichsam zur unmittelbaren Empfindung, und gehet seinen Weg, aller bessern Ueberzeugung deutlicher Sinne zum Trotz. Der Schluß ist gemacht, die Täuschung ist vollzogen, bevor die langsamere Vernunft ihn hat hintertreiben können; so wie in sehr vielen Fällen, die Gewohnheit der Vernunft zuvoreilt, und dasjenige vollbringt, was diese nachher blos billigen, oder mißbilligen kann.

Alle Täuschungen der schönen Wissenschaften und Künste fließen aus derselben Quelle. Sie gründen sich alle auf die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, und auf den Schluß, den wir aus unvollständigen Inductionen zu ziehen pflegen. Wenn diese, durch öftere frühe Wiederholung, zur Gewohnheit geworden sind; wenn die Ideenfolge gleichsam zur unmittelbaren Empfindung wird; so schließen unsere Sinne von dem Zeichen auf das Bezeichnete ungehindert fort, und erwarten dieses, so oft sie jenes wahrnehmen. Die deutlichere Erkenntniß des Würklichen, mag uns immer von dem Ge-

gentheile überführen, die sinnliche Täuschung hat ihren eigenen Weg, zu schließen und zu folgern, und die Nachahmung hat ihre Würkung gethan; obgleich die Vernunft erkennt, daß es blos Nachahmung sey. Wir mögen noch so gewiß versichert seyn, daß dieser Schauspieler hier nicht der eifersüchtige Mohr sey, der die unschuldige Desdemona umbringt; wir wissen es, daß dieser marmorne Laocoon die Schlangenbisse nicht fühlet, deren Würkung der Künstler bis in den äußersten Zähen seiner Füße hat zu bemerken gegeben; bringen wir nur den Vorsatz mit, uns auf eine angenehme Weise täuschen zu lassen, so treibt die sinnliche Erkenntniß ihr gewohntes Spiel; sie läßt uns von Zeichen der Leidenschaft auf Leidenschaft, von Zeichen der freywilligen Handlungen auf Vorsatz und Bewegungsgrund schließen, und uns solchergestalt für Personen interessiren, die nicht vorhanden sind. Wir nehmen würklichen Antheil an nicht würklichen Empfindungen und Handlungen; weil wir von dem Nichtwürklichseyn, zu unserm Vergnügen, vorsetzlich abstrahiren.

Wenn hier meine Absicht mehr auf das Psychologische ginge; so würde ich von dieser Betrachtung Gelegenheit nehmen, euch von dem sinnlichen Absonderungsvermögen zu unterhalten, und euch durch mehrere Beyspiele zeigen, daß unsre sinnliche Erkenntnisse mit mancherley Seelenverrichtungen vermischt sind, die man gemeiniglich nur der Vernunft zuzutrauen pflegt. Der gesunde Menschenverstand, welcher beym Genuß des Schönen allein zu würken scheint, setzt Operationen der Vernunft voraus, die ohne Bewußtseyn in uns vorgehn müssen. Ich würde die Vergleichung fortsetzen, und euch durch hinlängliche Beyspiele zeigen, daß gesunder Menschenverstand und Vernunft im Grunde einerley sey, und beym Empfinden eben das in der sinnlichen Erkenntniß vorgehn müsse, was beym Denken durch die Vernunft geschieht. Der Unterschied ist blos dieser. Der Menschenverstand thut beym Empfinden eilige Schritte, und gehet rasch vorwärts, ohne von der Furcht zu fallen wankend gemacht zu werden. Die Vernunft hingegen fühlet gleichsam mit dem Stabe umher,

bevor sie einen Schritt wagt; sie wanket denselben Weg, zwar vorsichtiger, aber nicht ohne Furcht und Zittern. Beyde können auf Abwege gerathen, beyde können straucheln und fallen; und wenn dieses geschiehet, so wird es der Vernunft zuweilen schwerer, sich wieder aufzurichten.

Da mich aber dieses zu weit von meinem Vorhaben abführen würde, so begnüge ich mich gezeigt zu haben, daß bey der Sinnentäuschung allezeit ein logischer Fehler zum Grunde liege. Der falsche Schein fließet mit dem Irrthume der Vernunfterkenntniß aus einerley Quelle. Durch einen unrichtigen Schluß aus einer unvollständigen Induction, einer unzulänglichen Analogie, einer ohne Grund vorausgesetzten Causalitätsverbindung, schließt unsre sinnliche Erkenntniß auf ein Object, wo keines würklich vorhanden ist; oder legt ihm Eigenschaften bey, die ihm nicht würklich zukommen. Mit einem Worte, Sinnentäuschung und Irrthum der Vernunft haben beyde einerley Ursprung, fließen beyde aus einem Unvermögen der Erkenntniß; aus der Einschrän-

kung unsrer Vorstellungskraft, die dort Falschheit in der sinnlichen Erkenntniß, und hier Unrichtigkeit in der Vernunfterkenntniß zuwege bringt, dort falschen Schein und hier Irrthum verursacht. Wir können also zur Beantwortung auf unsre erste Frage, den allgemeinen Satz gelten lassen: **Wahrheit ist jede Erkenntniß, in so weit sie das positive Vermögen unsrer Seele zum Grunde hat; Unwahrheit hingegen, in so weit sie durch das Unvermögen, durch die Schranken unserer positiven Kraft, eine Abänderung gelitten hat.**

IV.

Wahrheit und Täuschung.

Als ich den Laubengang hinaufkam, schient ihr mir, meine Lieben! in einem lebhaften Streite begriffen zu seyn. War der Inhalt desselben etwa die Eröffnung der Schelde, oder sonst ein Thema dieser Art, das uns vor jetzt gleichgültig seyn kann, oder hatte er einige Beziehung auf unsre gewöhnliche Unterhaltungen in den Morgenstunden?

Sie wissen, antwortete J., daß wir um diese Zeit, wie Pope sagt, **dem Ehrgeitze und dem Stolze der Fürsten ihre Kleinigkeiten lassen**, und jeden Tag mit solchen Gedanken beginnen, die uns näher angehen. — So spricht ein englischer Dichter, erwiederte ich. Ein Wiener dürfte vielleicht in seiner Dichtersprache sagen: die Rede ist hier nicht von Ehrgeitz oder Habsucht der Fürsten; sondern von der Befreyung einer Flußgöttinn, der in den vorigen Jahrhunderten der Aberglaube die Augen verbunden und Merkur die Hände gefesselt hatte, und die jetzt von der

Staatskunst, mit Hülfe der Eris oder Bellona, wieder in Freyheit gesetzt werden soll. — Ihm sey dieses vergönnt, sprach er. Aber wir, die wir keine Wiener sind, weihen unsere Morgenandacht, wenn uns eine ähnliche Dichtersprache erlaubt ist, jener himmlischen Gottheit, die auch auf Erden ihren Tempel haben soll; obgleich die wenigsten Sterblichen den Steig zu finden wissen, der zu ihm hinaufführt. Die Fürsten sollen eigentlich um ihrentwillen nie ein Schwerdt gezückt haben; wiewohl sie zu manchen blutigen Auftritten hat den Vorwand hergeben müssen. Weder der Eris noch der Bellona ist es je erlaubt, in den Tempel selbst zu kommen. Jene aber wirft sich zuweilen zur Wegweiserinn auf, und es soll ihr würklich nicht selten gelingen, die Freunde der Göttinn bis an die äußerste Pforte des Tempels zu bringen. Aber nicht allezeit; es kömmt darauf an, wie man sagt, welchem Winke sie selbst folgt. Ist es der himmlische Amor, der um sie her tändelt, und ihr die Spur zeigt; so führt sie würklich zum Tempel hin; und zieht sich von der Pforte bescheiden zurück. Trabt aber der Ehrgeitz vor ihr

her, so erreget er durch seinen Ungestüm eine Wolke von Staub, die die ganze Aussicht verdunkelt; und man ist in Gefahr, dicht vor der Pforte des Tempels, ihr den Rücken zuzuwenden. Ja wenn diese auch geöffnet würde, so schlüpfte der Ehrgeitz unvermerkt mit hinein, um den ihm folgenden Sterblichen durch einen Umweg wieder hinaus zu führen, und der Eris wieder in die Hände zu liefern.

Du hast mit meinem Kalbe gepflügt, antwortete ich; daher kann ich leicht dein Räthsel finden, mein Sohn! Die Wahrheit war der Inhalt eures Streits; und ich hoffe, dieses mal soll die Eris dem Winke jenes Amors folgen, dem die Morgenstunden geheiligt sind. Und um der Allegorie ein Ende zu machen; ging es etwa die Erklärung an, die ich euch gestern von der Wahrheit zu geben wagte?

Eben diese, erwiederte er. Es schien einigen von uns, als wenn die Merkmale, die Sie von der Wahrheit angaben, nicht immer hinreichend wären, sie vom Betruge der Sinnen zu unterscheiden. Sagten Sie nicht, eine Erkenntniß

sey Wahrheit, in so weit sie aus der positiven Kraft unsrer Seele folgt; in so weit sie aber durch die Einschränkung dieser Kraft eine Abänderung leidet, werde sie zur Unwahrheit? — Richtig! — Diese Unwahrheit, setzten Sie hinzu, werde Irrthum genannt, wenn sie eine Folge des Verstandes und der Vernunft ist; fließe sie aber aus den Schranken des Sinnenvermögens, so werde sie Sinnenbetrug oder Täuschung genannt. War es nicht also? — Allerdings. — Nun sagen Sie selbst, lieber S., durch welche Instanz Sie wider diese Erklärung einen Zweifel zu erregen gewußt haben.

S. Ich sehe hier im Wasser das Bild meines Freundes; wende mich zur Rechten, und sehe ihn würklich neben mir stehen. Eben derselbe Sinn, der mir hier den Schein zu erkennen gegeben, zeigt mir da die Wahrheit. Wir können nicht sagen, daß in dem einen Falle die positive Kraft, und in dem andern Fall die Einschränkung derselben die Erscheinung hervorgebracht habe. Der Sinn sowohl, als das Organ des Gesichts, thaten in beyden Fällen ihre Pflicht, und

verrichteten das, was sie zu verrichten bestimmt sind. Woran liegt es also, daß ich demungeachtet jenes für Schein, dieses für Wahrheit halten muß? — Eine andre Instanz! Ist es nicht vermöge der positiven Kraft unsers Gesichts, und nach den wahren Gesetzen der Optik, daß ich in jenen Wolken dort einen Regenbogen glänzen sehe? Gleichwohl ist der Regenbogen, wie wir wissen, bloßer Schein; keine Würklichkeit, keine Wahrheit. Wenn aber das Criterium, das Sie von der Wahrheit angegeben, entscheidend seyn soll; so müßte es sich auf alle diese, und dergleichen Fälle, mit Nutzen anbringen lassen. — Freylich! erwiederte ich. Ein Probierstein, der uns in die Hände gegeben wird, muß hinreichen, in allen Fällen das Aechte vom Falschen zu unterscheiden, wenn wir uns mit Sicherheit darauf verlassen sollen. — Und ihr, meine Freunde! die ihr die Anklage vernommen, welche S. wider meine Erklärung vorbrachte; wußtet ihr etwas zu ihrer Vertheidigung zu sagen, oder überließt ihr sie ihrem Schicksal?

Und W. ergriff das Wort: So völlig haben wir sie noch nicht aus dem Felde schlagen lassen. Es schien uns, als wenn Sie selbst in Ihrem Vortrage ähnliche Beobachtungen angeführt, und mit Anwendung auf Ihr Criterium erläutert hätten. Indessen wünschten wir die nähere Aufklärung der von S. erregten Zweifel aus Ihrem Munde zu hören. Lassen Sie, wenn es Ihnen so gefällt, dieses den ersten Gegenstand unsrer heutigen Unterhaltung seyn! — Gerne! sprach ich; und eben dieses wird der schicklichste Eingang zu der Materie seyn, die ich heute vorzutragen habe.

Du sagtest, mein Sohn, der Sinn des Gesichts verfahre nach denselben Gesetzen der Optik, und gebe dir gleichwohl hier ein bloßes Bild deines Freundes, dort aber ihn würklich zu erkennen. Beydes sey also Würkung der positiven Sinneskraft, und gleichwohl sey nicht beydes Wahrheit. War es nicht dieses, was dir meinen Satz verdächtig machte? — Eben dieses! — Du weißt, wie die Sachwalter einen Angeklagten zu rechtfertigen pflegen. Sie leugnen die

Thatsache, oder schieben die Schuld auf einen andern. Ich werde das Letztere ergreifen. Ich behaupte, der Sinn des Gesichts sey an der Täuschung nicht schuld, und sage vielmehr, so viel an ihm liegt, in beyden Fällen die reine Wahrheit aus. Als Erscheinung dieses Sinnes, hat das Bild, das du hier im Wasser siehest, nicht weniger Wahrheit, als jenes. Beydes sind Würkungen der positiven Sinneskraft, und können, nach meinem Begriffe, weder trügen noch täuschen. — Wer soll denn aber sonst an der Bethörung schuld seyn? fragte er. Wenn beyde Gesichtsbilder die Wahrheit aussagen: wie geht es denn zu, daß mir jenes Bild meinen Freund da zeigt, wo er nicht ist; indeß mir dieses hier, ihn da zu erkennen giebt, wo er würklich vorhanden ist? — **Vorhanden ist**, antwortete ich. Hier also lieget der Knoten. Was verstehst du unter **würklich seyn, vorhanden seyn?** Er schien ein wenig nachzudenken, und sprach endlich: Wenn Sie mich nicht fragen, antwortete jener auf eine ähnliche Frage, so weiß ich es. — Auch dringe ich vor der Hand, erwiederte ich, nicht auf eine

schulgerechte Erklärung. Ich will nur die Merkmale wissen, an welchen du erkennest, daß dieses Bild hier ein täuschendes; jenes aber, ein würkliches Bild deines Freundes sey. Erkennest du dieses nicht etwa daran: daß die bekannte Stimme deines Freundes nicht aus dem Wasser, sondern hier von der Seite zu dir komme; daß du die Hände hier zur Rechten ausstrecken müssest, wenn du deinen Freund umarmen, oder etwas aus seiner Hand empfangen willst? Sind es nicht diese und dergleichen Kennzeichen, an welchen du Schein vom Daseyn, bloßen Schein von würklicher Substanz unterscheidest? — Dieses ward zugegeben, und ich fuhr fort: Der Sinn des Gesichts war also an der Täuschung nicht schuld. Ein Nachurtheil der Seele war es, das dich hintergangen hat. Du erwartetest von jedem Bilde des Gesichts auch die Erscheinung des Gehörs und des Gefühls, die sehr oft mit denselben verbunden sind; und die Erwartung traf diesesmal nicht ein. Der Grund dieser Erwartung war, wie wir gesehn, eine unvollständige Induction, ein Schluß von Vielem auf Alles,

von

von Oft auf Immer; und wenn dieser Schluß trügt; so ist es offenbar eine Würkung unsrer Schwachheit, des Mangels und der Einschränkung unserer Erkenntnißkräfte.

Dieselbe Bewandniß hat es mit dem Regenbogen, als der zweyten Instanz, die du anführtest. Der starke Glanz der Farben, mit welchen er strahlet, läßt dich einen festen Gegenstand erwarten, auf welchen die Farben aufgetragen sind; und die Theorie sowohl als die Erfahrung überführen dich, daß sie blos in dem feuchten Dunst, aus welchem die Wolken bestehen, hin und her schweben; und mit jeder andern Stellung, die du annimmst, auch ihren Ort verändern. Auch hier ist es nicht das Gesicht, in so weit es eine Würkung deiner positiven Sinneskraft ist, das dich täuschet. Die Gewohnheit und die Erwartung des Aehnlichen hat dich hintergangen, und du verließest dich auf eine Schlußart, die nicht in allen Fällen bündig ist. Immer bleibt also die Wahrheit eine Folge der positiven Erkenntnißkraft; die Unwahrheit hingegen eine Folge des Unvermögens, das mit derselben verbunden ist.

Und nun zur Beantwortung unsrer zweyten Frage, die ich für diesen Morgen, zum Vorwurf unsrer Unterhaltung bestimmt hatte. Mit welchem Grade der Gewißheit können wir uns von der Wahrheit versichern? Wo ist der Probierstein, an welchem wir prüfen können, ob eine Erkenntniß, die wir besitzen oder zu besitzen glauben, eine Folge der Denkungskraft, oder ihrer Einschränkung sey?

Ich komme auf meine dreyfache Eintheilung unsrer Erkenntnisse zurück, die euch noch beywohnen wird. Sinnliche Erkenntniß, Vernunfterkenntniß und Erkenntniß des außer uns Würklichen, oder Naturerkenntniß. — Alle unmittelbare sinnliche Erkenntniß, oder wie sie andre nennen, alle **anschauende Erkenntniß**, es sey Empfindung der äußern, oder Wahrnehmung der innern Sinne, führen die höchste Ueberzeugung mit sich. Als Vorstellungen in der Seele betrachtet, findet weder Irrthum noch Täuschung bey ihnen statt. Wenn ich höre und sehe und fühle, so leidet es weiter keinen Zweifel, daß ich würklich höre und sehe und fühle. So auch,

wenn ich Lust und Unlust empfinde, hoffe, fürchte, Mitleiden habe, liebe, hasse u. s. w. Irrthum findet bey ihnen nicht statt; denn dieser folgt, wie wir gesehen, aus einem unrichtigen Gebrauch der höhern Seelenkräfte, welche blos bey der Vernunft und Naturerkenntniß mitwürken und Dienste thun müssen. Die unmittelbare, anschauende Erkenntniß bedarf weder der Vernunft noch des Verstandes, und kann also durch keinen unrichtigen Gebrauch derselben gemißleitet werden. Und die Täuschung oder der Sinnenbetrug? Wir haben gesehen, daß auch die Sinne nur alsdann hintergehen können, wenn wir auf Gegenstände außer uns schließen; wenn unsre Erkenntniß nicht blos Vorstellung, sondern auch Darstellung seyn soll. In diesem Falle treten bey der sinnlichen Erkenntniß dieselben Schlußfehler ein, welche bey der vernünftigen Erkenntniß statt haben, und leiten zuweilen auf irrige Folgen. So wie sie bey dieser Irrthum erzeugen; so erzeugen sie bey jener, durch die Gewohnheit, Täuschung und Sinnenbetrug. So lange wir aber bey der sinnlichen Erkenntniß stehen bleiben, so lange wir

diese noch nicht als Darstellung, sondern blos als Vorstellung betrachten; leidet sie weder Zweifel noch Ungewißheit, und hat den höchsten Grad der Augenscheinlichkeit für sich.

Was nach den Regeln des Denkbaren aus diesen ersten Grundbegriffen geschlossen wird; mit andern Worten: was nach dem Satze des Widerspruchs aus der unmittelbaren, anschauenden Erkenntniß folgt, ist in eben dem Grade über alle Zweifel hinweg. Der Satz des Widerspruchs ist eine Bedingung, ohne welche das Denken überall nicht statt hat. Wir müssen also alles Denken, alles Untersuchen aufgeben, wenn wir nicht die nothwendige Bedingung des Denkens gelten lassen, und uns zu allen Folgen verstehen wollen, auf die wir vermittelst derselben geführt werden. Irrthümer können zwar hier mit einschleichen, aber nur als Rechnungsfehler; in so weit wir etwa von den Gesetzen des Denkbaren unrichtigen Gebrauch machen. In der gemeinen Rechenkunst können wir, durch unrichtige Anwendung der untrüglichsten Regeln, auf irrige Resultate kommen, wie einem jeden von

uns bekannt ist. Die praktische Beantwortung einer jeden Frage bedarf daher sowohl der Probe, als des Beweises. Der Beweis zeigt eigentlich an, wie das Resultat herauskommen müsse, wenn nach Vorschrift der Auflösung verfahren wird. Die Probe hingegen soll in jedem vorliegenden Falle zeigen, ob das auch würklich geschehen sey, was nach den Erfordernissen des Beweises hätte geschehen müssen. Der Beweis kann, wie in der gemeinen Rechenkunst offenbar der Fall ist, den höchsten Grad der Ueberzeugung mit sich führen; aber alle Proben sind unzulänglich, uns den Zweifel zu benehmen, daß wir richtig verfahren haben. Dieselbe Bewandniß hat es mit allen streng erweisenden Wissenschaften, denen man den höchsten Grad der Evidenz zuschreibt; mit der Mathematik nehmlich, und mit der Logik. Die Regeln des Denkens, auf welche sie sich gründen, und die Schlußformen, durch welche Wahrheit von Wahrheit hergeleitet wird, sind von der augenscheinlichsten Gewißheit. Ob aber diese Regeln, diese Schlußformen, auch richtig angewendet worden sind; hierzu gehören Proben,

und auch diese lassen noch immer einige Ungewißheit zurück. Die Theorie ist über allen Zweifel hinweg; aber in der Anwendung können viel Rechnungsfehler einschleichen und Irrthümer zeugen.

Die Gewißheit der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß erstreckt sich auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen. Auch hier hat der Geschmack eine Art von Unfehlbarkeit. Wo ihr Schönheit empfindet, da muß Schönheit anzutreffen seyn; und ein Gedanke oder eine Handlung, die eure Seele erhebet und sie gleichsam ihren eigenen Werth empfinden läßt, muß in der That erhaben seyn. Da der Geschmack und das sittliche Gefühl keine Vernunfterkenntnisse sind, so findet Irrthum oder Fehlschluß bey ihnen nicht statt. Und Täuschung? Wir haben gesehen, daß diese nur da zu besorgen ist, wo die Seele gleichsam aus sich herausgehet, und von ihrer Erkenntniß auf das Object schließet; nur da, wo Vorstellung von Darstellung unterschieden ist. So lange sie sich aber auf ihre innere Empfindungen, als Empfindungen einschränkt; so lange ist jeder

Schein Wahrheit, und ich glaube zu empfinden eben so viel, als ich empfinde. Der verkehrteste Geschmack also, kann hierinn weder trügen noch täuschen, so lange wir bey der subjectiven Empfindung stehen bleiben. Falschheit findet auch hier nur bey der Beurtheilung statt, wo eine Art von Rechnungsfehler mit unterlaufen, und auf Irrwege führen kann. Der richtige Geschmack nehmlich erwäget alle Theile eines Gedanken oder Gegenstandes, vergleichet Haupt- und Nebenbegriff, setzt jedes in sein gehöriges Licht, berechnet Schönheit gegen Fehler, und fällt sein Urtheil nach dem Eindruck des Ganzen. Der fehlerhafte Geschmack hingegen vertheilet Licht und Schatten nach einem unrichtigen Ebenmaße, hält sich an einen Nebenbegriff fest, übersieht, was nicht übersehen werden soll, und urtheilet nach einer unrichtigen Schätzung von dem Werthe des Ganzen, nach einem seiner Theile. Seine Empfindung hat evidente Wahrheit, aber seine Beurtheilung trüget.

Helvetius sucht, in einer von seinen nachgelaßnen Schriften, den mißverstandnen Satz zu

behaupten: daß alle menschliche Erkenntniß aus sinnlichen Empfindungen entspringe. Wie er dieses blos auf die Würkung der äußern Sinne einschränkt, und die ganze Masse unsrer Begriffe aus einem Spiel der Fibern im Gehirn erklären will; so glaubt er, der Seele alle allgemeine Begriffe absprechen zu müssen. Alles ist im Gehirn sinnlicher Eindruck; und um die Schwierigkeit zu heben, die ihm die Sprache macht, in welcher alle Wörter allgemeine Begriffe bedeuten, sagt er: die Sprache sey blos Zeichenerkenntniß; so wie in der Algebra z. B. die Zeichen oder in der gemeinen Rechenkunst die Zahlen nichts anschauendes mit sich führen, und blos als Symbolen, durch Versetzung und Vergleichung, auf richtige Schlußsätze führen können, eben also können die Wörter als leere Zeichen und Symbolen, in der Sprache ein Hülfsmittel zum Denken werden und einen vernünftigen Diskurs bilden. So wie wir uns dort mit der Ueberzeugung begnügen, daß wir jedem Zeichen, sobald wir wollen, einen bestimmten Werth unterlegen können, und daß das Resultat von dem bestimmten

Werthe eben so richtig folgen werde, als der Calcul es von den Zeichen herausgebracht hat: auf eine ähnliche Weise, meynt er, begnügten wir uns beym Gebrauch der Sprache mit der Versicherung, daß wir einem jeden Worte, einen sinnlichen Eindruck von einer gewissen Gattung unterlegen können, ohne in der That etwas mehr als ein leeres Zeichen dabey zu denken, oder uns vorzustellen. Wir rechnen blos darauf, daß die bezeichneten sinnlichen Eindrücke unter sich in denselben Verhältnissen stehen, in welche wir die Worte, oder Zeichen derselben, gebracht haben; denken aber vor jetzt blos den sinnlichen Eindruck, den die Worte als Zeichen machen. — Mithin wäre nach dieser Hypothese, die ganze Sprache des Menschen, eine bloße Sammlung von leeren, algebraischen Zeichen, die wir nach gewissen Regeln versetzen und verbinden.

Mich dünkt, wenn diese Hypothese wahr wäre; so würden wir durch die Sprache zwar Vernunftschlüsse machen, aber keine Empfindungen erregen können. Bloße symbolische Erkenntniß, wie die in der Rechenkunst und Algebra,

läßt das Gemüth unbewegt; kann weder Liebe noch Haß, weder Furcht noch Mitleiden, überhaupt weder Lust noch Unlust erzeugen. Wir würden bey der Vorstellung des vortreflichsten Schauspielers, bey Lesung eines Gedichts oder einer Rede, so kalt und gleichgültig bleiben, als wir bey einer algebraischen Rechnung sind. Wie geht es aber zu, daß wir durch die Sprache gleichwohl die größten Würkungen dieser Art hervorbringen können? Empfindungen können nicht trügen. Wo Empfindung ist, da schließen wir mit der größten Sicherheit, auf anschauende, unmittelbare Erkenntniß. Unsre allgemeine Notionen, und die Wörter, die sie vorstellen, müssen also nicht blos in Zeichenerkenntniß bestehen; es muß ihnen, wenigstens durch Ideenverbindung, allezeit etwas Anschauendes, etwas unmittelbar Erkanntes anhängen, wodurch sie das Gemüth zur Theilnehmung erwecken und Empfindung von Lust und Unlust erregen können.

V.

Daseyn. — Wachen. — Träume. — Entzückung.

Wenn der Dichter aus dem gränzenlosen Reiche seiner Einbildungskraft, in welchem er lange genug umhergeschweift, zur lieben Muttererde, seiner Heimath, zurückkehrt, stimmt er den frohen Gesang an:

Sey mir gegrüßt, ich sehe dich wieder,
Erde, mein mütterlich Land.

Wir kommen von einer ähnlichen Reise, aus dem Lande der Möglichkeit und der Ideen, in dieses würkliche Leben zurück, in welchem wir besser zu Hause zu seyn glauben. Wir könnten einen ähnlichen Gesang anstimmen, und getrostes Muthes unsern Weg fortsetzen; wenn uns nicht die Skeptiker gerade hier die Wege am meisten abgegraben, und die mehrsten Fußangeln eingelegt hätten. Gerade hier müssen wir also am vorsichtigsten seyn, und keinen Fuß vorrücken, bevor wir den Boden untersucht haben.

Lasset uns den Begriff des Daseyns bis auf seinen ersten Keim verfolgen; nicht um ihn durch

Worte zu erklären, sondern blos um seiner Entstehung nachzuforschen, und zu untersuchen, wie er sich nach und nach in uns festgesetzt hat. — Unsre Gedanken, als Gedanken betrachtet, sind das erste, das sich uns aufdringet. Wir können nun einmal nicht zweifeln, daß sie in uns würklich vorhanden sind, Abänderungen von uns selbst sind, und wenigstens eine subjective Würklichkeit haben. Hiernächst ist auch unser eigenes Daseyn eine nothwendige Bedingung, ohne welche kein Untersuchen, ja überall kein Zweifeln und kein Denken statt finden kann. **Cartesius** setzte mit Recht, als die Grundveste alles Nachdenkens, den Schluß voraus: Ich denke; also bin ich. Wenn meine innere Gedanken und Empfindungen in mir würklich sind; wenn das Daseyn dieser Abänderungen meiner selbst nicht geleugnet werden kann; so muß auch das Ich zugegeben werden, dem diese Abänderungen zukommen. Wo Abänderungen sind, da muß auch ein Subject vorhanden seyn, das Abänderung leidet. Ich denke; also bin ich.

Der Weltweise hätte mit gleichem Rechte sagen können: ich hoffe, also bin ich; ich fürchte, also bin ich u. s. w. Allein alle Veränderungen, die innerhalb unser selbst vorgehn, haben, nach seiner Theorie, das gemeinschaftliche Merkmal, das er Gedanken nennt. Er befaßte sie also alle in dem allgemeinen Worte: ich denke. Und das Daseyn? Wenn wir von uns selbst ausgehen, wie wir in allen unsern Erkenntnissen nothwendig thun müssen; so ist Daseyn blos ein gemeinschaftliches Wort für Würken und Leiden. Wir sind uns bewußt, daß wir in jedem Augenblicke unsers Lebens würken oder leiden; und das Merkmal, das sie beyde gemeinschaftlich haben, nennen wir Daseyn. Ich habe Begriffe und Empfindungen, also bin ich ein begreifendes und empfindendes Wesen. Ich würke oder leide, also bin ich würklich vorhanden. Muß ich, vermöge der augenscheinlichsten Ueberzeugung, das erste zugeben; so wird, als eine nothwendige Folge, das letzte nicht in Zweifel zu ziehen seyn.

Nach unsrer Erklärung von Wahrheit und Unwahrheit, folgt alles dieses ganz natürlich.

Unsre unmittelbaren Empfindungen der innern und äußern Sinne, und alles was nach den Regeln des Denkens aus denselben zu schließen ist, kann nicht blos die Folge unsers Unvermögens seyn; setzet unstreitig ein Denkensvermögen voraus. Eben so wenig kann das Subject, in welchem dieses vorgeht, bloßes Unvermögen, bloße Einschränkung seyn. Schranken setzen ein Wesen voraus, das eingeschränkt wird. Abänderung ist, ohne etwas Fortdauerndes, das abgeändert wird, nicht denkbar. Alle meine subjective Erkenntnisse haben, als subjective betrachtet, unstreitige Wahrheit; ihr idealisches Daseyn, kann weder Schein noch Irrthum seyn. Meine eigene Würklichkeit ist weder Täuschung noch Irrthum, und also Wahrheit.

Glaubet nicht, meine Lieben! daß ich die Absicht habe, durch alle diese abgezogene Worte, die ersten Elemente unsrer Erkenntniß begreiflicher zu machen. Ich bin es sehr überzeugt, daß sie oft durch dergleichen Wortgepränge nur noch mehr verdunkelt werden. Das Erklären durch Worte muß irgendwo seine Gränzen haben, wenn

wir in der Erkenntniß vorwärts gehen, und nicht immer gleichsam in einem Zirkel herumgeführt werden sollen. Meine Bemühung geht blos dahin, bey euch, durch mancherley Redensarten und Wendungen, eben die Gedanken zu erregen, die ich in mir habe, und zu meiner Absicht tauglich finde. Wenn von sinnlichen Dingen die Rede ist, und ich euch z. B. eine Erklärung aus der Naturgeschichte begreiflich machen will; so bringe ich euch verschiedene Individua von derselben Art so lange unter die Augen, bis ich versichert bin, daß ihr euch ihr gemeinschaftliches Merkmal abgesondert, und also einen Begriff von der Art gebildet habt. Da wir aber hier mit übersinnlichen Dingen zu thun haben, die nicht anders, als durch Zeichen dargelegt werden können; so muß ich die Worte und Redensarten so lange wenden, und euch von verschiedenen Seiten vorhalten, bis in eurer Seele eben das vorgeht, worauf meine Absicht gerichtet ist. Ich bin also weit entfernt, euch schulgerechte Erklärungen, vom Denken, Daseyn, Ich u. s. w. geben zu wollen. Ich will euch blos durch meine Worte zum Nach-

denken anführen, und durch die Abwechselung der Ausdrücke euch gerade auf das aufmerksam machen, was sie gemeinschaftlich haben, gerade die Gedanken bey euch erwecken, die meinem Zwecke gemäß sind.

Das Daseyn meiner Vorstellungen also, blos als subjective betrachtet, so auch mein eignes Daseyn, und alles was aus diesen, vermöge der Gesetze des Denkbaren, gefolgert werden kann, ist über allen Zweifel hinweg. Jenes, als unmittelbare sinnliche Erkenntniß, läßt auch keine Besorgniß eines Rechnungsfehlers zurück. In so weit es aber, durch die Gesetze des Denkbaren, mit der reinen Vernunfterkenntniß verbunden wird, ist der Zweifel nicht völlig aus der Acht zu lassen: ob auch die Regeln richtig angewendet worden, und nicht ein Trugschluß oder Rechnungsfehler auf Irrwege verleitet hat.

Ich werde aber in dem Bezirke der Begriffe, deren ich mir bewußt bin, auch solche gewahr, die ich nicht blos für Vorstellungen gelten lassen kann, sondern zugleich für Darstellung äußerlicher Gegenstände halten muß. Sie sind nicht

blos

blos Abänderungen von mir, und einzig und allein in mir selbst, als ihrem Subject, anzutreffen; sondern ich muß mir selbst von ihnen gestehen, daß sie zugleich Abdrücke äußerlicher Gegenstände sind, die ihr eigenes Daseyn für sich haben. Im Wachen und so lange ich gesund bin, ist mir nichts leichter, als diese Gattung der Begriffe zu erkennen, und von andern zu unterscheiden. Sie führet ihre Augenscheinlichkeit mit sich, die sich dem gesunden Menschensinne aufdringet, und keinen Widerspruch leidet. Im Traume hingegen, in der Trunkenheit, im Wahnwitz, in der Entzückung, pflegen wir diese beyden Gattungen zu verwechseln, und eine Reihe subjectiver Vorstellungen, für Darstellung äußerlicher Gegenstände zu halten. Wir erkennen im Wachen unsern Zustand und unterscheiden ihn vom Traume. In währendem Träumen sind wir hierzu nicht aufgelegt. Es entstehen zwar in diesem Zustande selbst sehr oft schwache Zweifel, ob das, was wir sehen und hören, nicht bloße Träume seyn mögen? Allein sie werden gar bald von der anscheinenden Evidenz der äußern Sinne überwäl-

tiget, und verschwinden, ohne uns von unserm wahren Zustande zu unterrichten. Die Bemerkung wird jeder von euch bey sich selbst zu machen, Gelegenheit gehabt haben. So oft im Traume ein Umstand vorkömmt, der ungereimt scheint, und mit den bekannten Gesetzen der Natur streitet: so werden wir aufmerksam, und fragen uns selbst: sollte dieses nicht ein bloßer Traum seyn? Der Zweifel entsteht, und vergeht eben so leicht wieder, ohne uns über unsern Zustand ein weiteres Licht zu geben. Die Frage ist: läßt sich das Criterium deutlich angeben, woran Vorstellung von Darstellung zu unterscheiden ist? Kann der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, der im Wachen so unwiderstehlich ist, in Vernunfterkenntniß verwandelt werden? Und wie gehet es zu, daß eben dieses Criterium, in währendem Traume, seine Untrüglichkeit verliert und nicht mehr im Stande ist, uns aus der Verwirrung zu reissen?

Ihr werdet euch aus der Lehre von der Verbindung unsrer Begriffe, die ich euch zu einer andern Zeit vorgetragen, noch zu erinnern wissen, daß diese nach verschiedenen Regeln der Ordnung

auf und neben einander zu folgen pflegen. Einmal nach einer subjectiven Ordnung, nach dem Gesetze des Witzes, der Einbildungskraft oder der Vernunft. Begriffe, die wir zu einer andern Zeit zugleich gehabt haben, die ähnliche Merkmale enthalten, oder die nach dem Gesetze der Vernunft aus einander folgen, bringen sich im Träume sowohl als im Wachen einander wieder hervor, und dieses nennen wir die subjective Ideenverbindung. Stehn sie aber unter sich in einer von uns unabhängigen Causalitätsverbindung; folgen sie deswegen auf und neben einander, weil sie, nach anerkannten Gesetzen der Natur, als Ursachen und Würkungen mit einander verknüpft sind; so nennen wir dieses eine objective Verbindung der Ideen. Wir verstehen darunter eine Reihe von Begriffen, die nicht blos von unsern Seelenkräften und ihren Würkungen und Einschränkungen abhängt; sondern äußerliche Gegenstände voraussetzt, als Urbilder der Begriffe, in deren Kräften, wechselsweisen Einwürkung und Zusammenhang, sie ihren objectiven Grund haben.

Den Zustand, in welchem die objectiven Ideenverbindungen in unsrer Seele die herrschenden sind, nennen wir das Wachen. Der bey weitem größere Theil unsrer Vorstellungen folgt in diesem Zustande auf und neben einander, nicht nach den Gesetzen unsrer Seelenkräfte; nicht, weil wir sie zu einer andern Zeit zugleich gehabt haben; nicht, weil unser Witz eine Aehnlichkeit an ihnen bemerkt, oder unsre Vernunft sie so und nicht anders denkbar findet; sondern, weil ihre Urbilder unter sich, nach uns bekannten Naturgesetzen, in Causalitätsverbindung stehen. Wie wir zu der Kenntniß der Naturgesetze und dieser Causalitätsverbindungen gelangen, haben wir im Vorhergehenden gesehn. Sie stützet sich hauptsächlich auf eine unvollständige Induction; auf eine Schlußart von Oft auf Immer, die in vielen Fällen, an Untrüglichkeit, der vollkommensten Evidenz sehr nahe kommen kann. In dieser Ordnung und Verbindung also steht der größte Theil unsrer Begriffe, in währendem Wachen. Unsre Seele ist zwar geneigt, in jedem Augenblicke von dieser objectiven Reihe in etwas abzuweichen, und in

die ihr eigenthümliche, subjective Ideenverbindung überzugehen. Da aber in währendem Wachen, die objective Ordnung der Begriffe die herrschende ist; so wird sie von ihrer subjectiven Abschweifung gar bald abgerufen, und in die Reihe würklicher Dinge zurückgebracht. Je mehr eine Vorstellung Interesse für uns hat, oder wie man sehr nachdrücklich zu sagen pflegt, je mehr uns eine Vorstellung an sich ziehet; desto länger und anhaltender ist der Abweg, auf welchen wir durch die subjective Ideenverbindung geführt werden; desto mehr ist unser wachender Zustand mit einer Art von Träumerey verbunden, deren Würkung man in der Zerstreuung, Begeisterung oder Entzückung bemerken kann. Zuweilen ist die Kraft, mit welcher wir von einer gewissen Vorstellung eingenommen sind, so groß, daß sie die objective Reihe der Dinge überwältigt, uns aus der Ordnung der Natur völlig hinaus und auf eine subjective Ideenverbindung führt, die einem wachenden Traume gleich ist. Dieses ist der Zustand heftiger Gemüthsbewegungen, der Schwärmerey und der Begeisterung, die der Odendichter nachahmet,

Wir Deutschen nennen diesen Zustand **Entzückung**, mit vieler Bedeutung. Die Seele wird gleichsam dieser sinnlichen, gegenwärtigen Reihe der Dinge entzogen und in eine andre versetzt, die ihr eigen ist. Bey einem Wahnwitzigen nennen wir diesen Zustand **Verrückung**, aus eben dem Grunde.

Der Hang der Seele, ihrer subjectiven Ideenverbindung zu folgen und sich dem Witze oder der Einbildungskraft zu überlassen, ist so stark und ihr so natürlich, daß sie ohne kräftiges Erinnern an die gegenwärtige, würkliche Welt, keine andre Reihe von Begriffen verfolgen, und festen Gang halten kann, als von solchen, die durch Witz und Einbildungskraft verbunden sind. Selbst zur Meditation, oder zum anhaltenden vernünftigen Nachdenken über einen und eben denselben Gegenstand, würde sie dieser Hang untüchtig machen. Zur Meditation gehöret, daß die Seele ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand hefte, die Begriffe in ihre Merkmale zerlege und über ihre Verbindung nach den Gesetzen des Denkbaren nachdenke. Dieses ist die Ordnung der

Vernunft, welcher die Seele mit festen, unwan-
kenden Tritten folgen muß, wenn das Meditiren
von Statten gehen soll. Allein das Interesse der
Vernunfterkenntniß ist größtentheils zu schwach,
um die Seele an ihre Ordnung zu fesseln und
festen Schritt thun zu lassen. Sie würde mit
jedem Schritt in Nebenwege des Witzes oder der
Einbildungskraft ausweichen, und sich nie ihres
Vorsatzes wieder erinnern, wenn sie nicht ein
mächtiges Bewußtseyn des Gegenwärtigen zuvör-
derst in die würkliche Welt zurückriefe, und so-
dann sie an ihren Vorsatz zu meditiren wieder er-
innerte. Man sieht daher, warum das Medi-
tiren für die Seele so viel beschwerliches hat, und
welch eine besondere Lage des Gemüths dazu ge-
hört, wenn ihr dieses gelingen soll. Die Ver-
nunfterkenntniß und die Ordnung, in welcher sie
die Begriffe an einander reihet, hat kein anderes
Interesse für die Seele, als das Interesse des
Vorsatzes. Sie folgt dieser Reihe von Gedan-
ken, weil sie durch dieselbe einen bestimmten End-
zweck zu erhalten sucht. Dieser Vorsatz, dieser
Endzweck ist mehrentheils etwas Uebersinnliches,

das selten mächtig genug ist, dem Reitze der bilderreichen Einbildungskraft zu widerstehen. Die Seele würde ihm also nicht lange treu bleiben, wenn sie nicht ein dunkles Bewußtseyn des Gegenwärtigen von ihrem Abwege zurückhielte. Aber auch das Bewußtseyn des Gegenwärtigen muß nicht mächtig genug seyn, die Seele ganz einzunehmen, und den Begriff des Vorsatzes, so wie die Gedanken, die zu ihm führen, in ihr zu verdunkeln. Das Gegenwärtige soll sie blos an ihren würklichen Zustand, und vermittelst desselben an ihren Vorsatz erinnern, damit sie ungestört der Ordnung der Vernunft folgen könne. Der Eindruck des Gegenwärtigen muß weder zu stark noch zu schwach, weder zu lebhaft noch zu unkräftig seyn, wenn die Seele sich, in der zum Meditiren glücklichen Lage, soll erhalten können. Allzustarke Eindrücke des Gegenwärtigen überwältigen die Vernunfterkenntniß zu sehr; allzuschwache hingegen überlassen die Seele dem Spiele der Einbildungskraft, und sie weicht in Träumereyen aus. Nicht jeder hat die Anlage, die sinnlichen Eindrücke, so oft es nöthig ist, auf diesen

gemäßigten Ton zu stimmen, und niemand hat sie zu allen Zeiten und unter allen Umständen. Ein Malebranche wird allen starken sinnlichen Eindrücken ausweichen und das Tageslicht selbst durch den Vorhang verdunkeln müssen, um der Reihe seiner Meditationen ungestört folgen zu können; ein Euler hingegen die ausserordentliche Fertigkeit haben, mitten im Gewühle der Kinder und des Hausgesindes die schwersten algebraischen Fragen aufzulösen, und die Abhandlungen zu schreiben, die wir bewundern.

Wo sind wir hingerathen? Habe ich doch selbst die Lehre, die ich vortragen wollte, durch mein eigenes Beyspiel bestätigt. Ich ging davon aus, den Unterschied zwischen subjectiven und objectiven Vorstellungen anzugeben, um das Kennzeichen zu finden, wodurch wir den Zustand des Wachens vom Traume unterscheiden. Ohne diesen Endzweck noch völlig erreicht zu haben, ist die Seele dem Gange der Einbildungskraft gefolgt, hat sich in Beschreibung der Entzückung und Begeisterung eingelassen, ist von diesen auf die Erfordernisse der Meditation ausgewichen;

und nun war ich im Begriffe, auf die Regeln des lyrischen Gedichts auszuschweifen. Als ein Mitteldinq zwischen Meditation und Begeisterung hat das lyrische Gedicht seinen eigenen Gang, der sich aus dem Vorigen so ziemlich bestimmen läßt. Der Anfang, wo das Interesse den Dichter in Worte ausbrechen läßt; der Fortgang, wo er seine Begriffe nach der Ordnung, die aus Meditation und Begeisterung zusammengesetzt ist, verfolgt; die Sprünge oder die plötzlichen Uebergänge aus einer Reihe der Begriffe in die andre, die den Gang des begeisterten Dichters so sehr auszeichnen; alles dieses war ich im Begriffe, euch der Reihe nach herzuerklären, und solchergestalt mehr dem Gange des lyrischen Dichters, als des philosophischen Lehrers, zu folgen. Glücklicher Weise hat mich euer Anblick von dieser Abschweifung zurückgerufen, und mich meines Vorsatzes wieder erinnert. Ich reiße, um den Odendichter völlig nachzuahmen, den Faden hier plötzlich ab, um ihn in der nächsten Stunde wieder da anzuknüpfen, wo er sich zu verlieren angefangen hat.

VI.

Ideenverbindung. — Idealismus.

Sind die Metaphysiker nicht, in der That, eine seltsame Art von Menschen? dürfte mancher sprechen. Sie versagen sich das Vergnügen des Morgenschlafs, unterbrechen vielleicht den schönsten Morgentraum, um sich hier unter einer Linde die wichtige Wahrheit einander zu entdecken, daß Schlafen nicht Wachen, und Wachen nicht Träumen sey. Eine Wahrheit, die jedem Kinde auf dem Schooße der Amme, so gut als ihnen bekannt ist. So lächerlich dieses auch seyn mag; so hat doch jedes Lächerliche, wie wir wissen, auch einen ernsthaften Gesichtspunkt, und es kömmt darauf an, von welcher Seite man es betrachten will. Gesunder Menschensinn und Vernunft fließen beyde aus einer Quelle, sind eine und ebendieselbe Erkenntnißkraft. Nur geht diese langsam, und, wie Fontenelle sagt, mit schwerfälligen Elephantenschritten, wo jener gleichsam wie geflügelt zum Ziele eilt. Es ist der Bemühung des Weltweisen nicht unwürdig, zu ver-

suchen, in wie weit er die Aussprüche des Menschensinnes in Vernunfterkenntniß auflösen könne. Der Geometer entsieht sich nicht, nach der Strenge zu beweisen, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwey Punkten sey; ob ihm gleich der Cyniker mit Recht vorhält, daß dieses auch dem Hunde bekannt seyn müsse, der seinen Raub in gerader Linie zu ereilen sucht. Auch der thierische Sinn, antwortet jener, hat seinen Erkenntnißgrund, und wir wollen sehen, ob wir ihn in Vernunfterkenntniß auflösen können. Wir setzen also unsre gestrige Betrachtung fort, ohne das Lächerliche zu scheuen, das ihr anzuhängen scheinet. Das Wachen, in so weit es die Seele angeht, ist, wie wir gesehen, ein Zustand, in welchem die objective Verbindung der Begriffe, die Ordnung der Causalität oder der Naturgesetze, das stärkste Licht hat, und in der Seele gleichsam die Oberherrschaft führet. Sie weiset einer jeden subjectiven Ideenverbindung ihren Ort in Zeit und Raum an, und ertheilt ihnen den gehörigen Grad von Licht und Kraft; sie lenkt die Aufmerksamkeit, regiert die Bewegungswerkzeuge, und

leitet selbst den Gang der Vernunft beym anhaltenden Nachdenken. Alle Würkungen der Seele befinden sich wie in einer wohlgestimmten Harmonie, so lange der Totaleindruck des Gegenwärtigen den Grundton angiebt, auf welchen sie sich stützen.

Nun kann diese Harmonie und die nach derselben eingerichtete Oekonomie der Seelenverrichtungen zerrüttet und in Unordnung gebracht werden, wenn entweder die objective Ideenordnung zu schwach, oder die subjective verhältnißmäßig zu mächtig wird. Das Letztere geschieht in der Leidenschaft, Trunkenheit, Entzückung, oder im Wahnwitze. In allen diesen Zuständen haben gewisse Begriffe für die Seele einen so unwiderstehlichen Reitz, daß sie ihnen auf alle Abwege nachfolgt, dahin sie verleiten. Das Bewußtseyn des Gegenwärtigen, oder die Causalitätsordnung, hat immer noch Gewalt genug, die Aufmerksamkeit, so wie die Bewegungswerkzeuge, je zuweilen nach Willkühr zu lenken; aber das Interesse für eine subjective Reihe der Begriffe reißt die Oberherrschaft zuweilen an sich, führt

die Seele den Gang der subjectiven Ordnung, und giebt ihr Gedanken und Handlungen ein, die mit dem würklichen Zustande der Dinge nicht übereinstimmen. So oft die sinnlichen Eindrücke mächtig genug werden, die Seele von ihrem Abwege zurück zu führen, erkennet die Vernunft zwar ihren Irrgang, und fasset in der Trunkenheit oder im Wahnwitze selbst den Vorsatz, ihn in der Folge zu vermeiden. Allein der Vorsatz ist nicht von Dauer. Sobald das Interesse wieder lebhaft wird, schwächt es den Eindruck des Gegenwärtigen, und stimmt ihn wieder herab zu seinem Unvermögen. Die Seele ist keiner vernünftigen Ueberlegung mehr fähig, und überläßt sich abermals der Führung ihrer schwärmerischen Ideenordnung.

Im Schlafe sind die sinnlichen Eindrücke geschwächt, aber verhältnißmäßig auch die Bilder der Imagination. Weder das Vergangene, noch das Gegenwärtige ist lebhaft genug, ein Bewußtseyn in der Seele hervorzubringen oder auf die Bewegungsorganen zu würken. Alles erscheint in einem sehr geschwächten Lichte, aber in der-

selben Harmonie von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, Nähe und Entfernung; etwa wie eine Gegend in der Dämmerung, oder wie ein Gemählde, das mit einem durchsichtigen Flor überzogen ist. Die Beleuchtung ist gemildert, der Eindruck nicht überwältigend und hinreißend, aber immer noch derselbe und von ähnlicher Würkung. Wenn aber in diesem Zustand irgend ein Bild der Einbildungskraft, ein Begriff des Vergangenen, zufälliger Weise etwas mehr Lebhaftigkeit erhält; so kann dadurch eine subjective Ideenreihe in der Seele erwachen, und mit Bewußtseyn verknüpft werden. Von keinem stärkern Bewußtseyn des Gegenwärtigen zurückgerufen, wird die Seele, nach dem Gesetze der Imagination oder nach Vorschrift des Interesse, von einer subjectiven Reihe der Begriffe in die andre übergehen; und Dinge der Würklichkeit nach für verknüpft halten, die unter sich in keiner Causalitätsverbindung stehen. Der Streit dieser Erscheinung mit den Gesetzen der Natur wird sie zwar etwas aufmerksam machen, und zuweilen auf Zweifel bringen; allein zum vernünftigen Ueberlegen gehört,

wie wir gesehn, unumgänglich, daß die Seele vom Eindrucke des Gegenwärtigen beherrscht werde. Kann sie aber ihrer subjectiven Ideenreihe folgen; so verschwindet der Vorsatz zu überlegen und nachzudenken in dem zweyten Augenblicke schon wieder: die Seele hat diese ganze Reihe schon verlassen und befindet sich nunmehr in einer ganz andern Verbindung der Dinge, in welcher weder von ihrer Ueberlegung noch von ihrem Vorsatze selbst, die mindeste Spur zu bemerken ist. Diesen Zustand der Seele nennen wir träumen. Auch das Träumen ist eine Art von Verrückung in eine andere Reihe der Dinge, als diejenige, die uns umgiebt. Nur daß im Traume die Vorstellungen überhaupt nicht Gewalt genug haben, auf die Bewegungsorgane zu würken. Es ist indessen möglich, daß im Schlafe die Bilder der Einbildungskraft so lebhaft werden, daß sie auf die Bewegungsorganen würken und freywillige Handlungen hervorbringen. Die sinnlichen Eindrücke können dabey ganz oder größtentheils geschwächt bleiben, wenigstens diejenige Lebhaftigkeit nicht erlangen, die zum völli-

gen

gen Erwachen erfordert wird, und daher den Träumen ein freyes Spiel lassen, die Organe in Bewegung zu setzen, und Dinge zu verrichten, die wir sonst nur im Wachen verrichten können. Dieser Zustand ist eine Krankheit, die man das Nachtwandeln nennet. Die freywilligen Verrichtungen, die in diesem Zustande geschehen, erfolgen vermöge der subjectiven Ideenverknüpfung. Von dem würklich Gegenwärtigen nehmen sie nur so viel mit, als unmittelbar zu ihrem Zwecke gehört. Der Nachtwandler wird die Gegenstände, die ihn unmittelbar berühren, oder zunächst im Wege sind, zu vermeiden suchen, oder aus dem Wege räumen; und dieses um so viel eher, wenn es Dinge sind, die er auch im Wachen, ohne Bewußtseyn, so zu behandeln gewohnt ist. Der Totaleindruck kann immer noch fehlen, durch welchen die Seele sich in der gegenwärtigen Welt gleichsam orientirt und zum völligen Erwachen gebracht wird.

Das Nachdenken der Seele, haben wir gesehen, wird gestört, wenn ein Bild der Einbildungskraft lebhafter, oder das Interesse der

Seele mächtiger wird, als ihr Vorsatz, die Meditation zu verfolgen. So oft aber dieses nicht geschieht, kann die Seele ihrem Vorsatze treu bleiben, und nach dem Gesetze der Vernunft ihre Meditation ununterbrochen fortsetzen. Man sieht, daß dieses auch sogar im Wahnwitze oder im Traume geschehen kann; so oft weder das Interesse, noch die Lebhaftigkeit einer bildlichen Vorstellung, mit dem Erfordernisse des vernünftigen Nachdenkens in Collision kömmt. Die Beyspiele sind nicht selten, daß Wahnwitzige, in Dingen, die keine Uebersicht des Gegenwärtigen erfordern, und blos den Gang der strengen Vernunft und des Nachdenkens fortgehen, oft sehr gut zurecht kommen und die sinnreichsten Meditationen oft mit Vernunft und Ordnung auszuarbeiten im Stande sind; und man hat sogar Erscheinungen von Träumenden, die einen Beweis im Traume ausgeführt haben, der ihnen vorher im Wachen nicht gelingen wollte. So fremde dieses auch scheinet, so läßt es sich doch einigermaßen begreiflich machen, wenn man auf den angegebenen Unterschied zwischen Träumen und Wachen Acht hat, und die

eigentlichen Hindernisse in Betrachtung zieht, die dem vernünftigen Nachdenken im Traume sonst im Wege stehen.

Demokrit sagt nicht ohne Grund: Im Traume hat jeder von uns seine eigene Welt, und beym Erwachen gehen wir alle in eine gemeinschaftliche Welt über. Im Traume denkt ein jeder von uns sich eine andre Reihe der Dinge, als objectiv wahr; eine Reihe der Dinge, die wenigstens nicht so, wie wir sie uns vorstellen, würklich geworden; und die in der Ordnung, welche sie verbindet, blos subjectiven Regeln der Ideenverbindung folget. Es sind Bruchstücke, aus verschiedenen Systemen genommen, die zusammen kein Ganzes ausmachen. Alle objective Wahrheit, die sie enthalten, ist das Daseyn des Träumenden selbst, welches auch im Traume seine Evidenz hat, und über allen Zweifel hinweg ist. Alles Uebrige sind bloße Abänderungen dieses träumenden Wesens, und hat blos ein idealisches Daseyn, ohne äußerliches Object. Jeder gehet in seine eigene Welt über.

Die Vorstellungen des Wachenden hingegen sind Abbildungen der Dinge, die außer uns würklich vorhanden sind, nach den Regeln der Ordnung, in welcher sie sich außer uns würklich hervorbringen; sie gehören alle zu einer gemeinschaftlichen Welt. Sie sind zwar nicht in allen Subjecten gleich; sondern nach der Lage desselben, und nach seinem Standorte, verschiedentlich abgeändert; aber diese Verschiedenheit selbst zeigt die Einheit und Identität des Gegenstandes, den sie darstellen. Sie gleichen verschiedenen Abbildungen einer Gegend, aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgenommen. Sie müssen verschieden seyn, wenn sie wahr seyn sollen; aber blos das Aehnliche in denselben hat objective Wahrheit, das Unähnliche hingegen ist eine Folge der Perspective; wahr, in so weit es Abbildung ist, und falsch, wenn wir es als Darstellung der Gegend annehmen wollen.

Auf eine ähnliche Weise werden wir, in den Vorstellungen des Wachenden, das Wahre von der Täuschung zu unterscheiden haben. Was wir nur durch einen Sinn allein erkennen, hat blos

die Vermuthung der Würklichkeit für sich, die sich auf die gewohnte Verbindung der sinnlichen Erscheinungen gründet. Diese kann trügen und vielleicht eine Folge der Perspective seyn, die wir ohne Grund in dem Gemälde für Darstellung halten. Je mehr Sinne, in verschiedenen Entfernungen, durch mannichfaltige Mittel betrachtet, in dieser Darstellung überein kommen; desto gewisser wird unsre Ueberführung von seinem würklichen Daseyn. Der Grund unserer Vermuthung kann nicht mehr in der Eingeschränktheit eines einzigen Sinnes liegen; denn die Uebereinstimmung führt auf einen gemeinschaftlichen Grund. Aber noch bleibt der Zweifel zurück: ob nicht der eingeschränkte Erkenntnißkreis unserer Sinne überhaupt, diesen gemeinschaftlichen Grund enthalte, und also Täuschung veranlasse. Vielleicht ist die Lage, in welcher ich mich befinde, blos daran schuld, daß ich Dinge sehe und höre und fühle, und daher für würklich halte, die aber blos in mir selbst vorgehn und außer mir kein Object haben.

Je mehr Menschen aber mit mir übereinstimmen, diese Dinge so zu finden, desto größer wird die Gewißheit, daß der Grund meines Glaubens nicht in meiner besondern Lage anzutreffen sey. Er muß entweder in der positiven Denkungskraft liegen, und also wahre Darstellung seyn; oder in den gemeinschaftlichen Schranken aller menschlichen Erkenntniß. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falles nimmt ab, wenn ich überführt werde, daß auch Thiere die Dinge so und nicht anders erkennen; jedes zwar nach seinem Standorte und nach der Perspective, aus welchen es die Dinge ansieht; aber insgesammt doch auf eine solche Weise, daß sie die Identität des Objects zu erkennen geben, von welchem sie verschiedene Seiten darstellen. Könnten wir überführt werden, daß auch höhere Wesen als wir, die Dinge mit der Abänderung, die ihrem Standorte zukömmt, so und nicht anders denken; so würde die Gewißheit, mit welcher wir das Daseyn der Dinge ausser uns erkennen, bis zur höchsten Evidenz heranwachsen. Wir würden eine fast vollständige Induction für uns haben,

daß die Sicherheit, mit welcher wir das Daseyn der Dinge außer uns annehmen, keine Folge unsers begränzten Gesichtskreises, keine Würkung unsrer Einschränkung sey; sondern sich auf das Positive unsrer Denkungskraft gründe, welches allen denkenden Wesen gemein ist. Dieses allein kann der gemeinschaftliche Grund der so ausgebreiteten Uebereinstimmung seyn, nach welchem so mannichfaltige Wesen, durch mannichfaltige Erkenntnißmittel, jedes nach seinem Standorte, immer dasselbe erkennen und für wahr halten. Ist aber die Erkenntniß des Würklichen eine Folge unsrer Denkungskraft, so wird an ihrer Wahrheit nicht zu zweifeln seyn; wenn anders das richtig ist, was wir vom Unterschiede der Wahrheit, des Irrthums und der Täuschung oben festgesetzt haben.

Wenn wir überführt seyn könnten, daß der allerhöchste Verstand sich die Dinge außer uns, als würkliche Objecte darstellte; so würde unsre Versicherung von ihrem Daseyn den höchsten Grad der Evidenz erlangt haben, und keinen fernern Zuwachs mehr leiden. Dieses ist keine bloße

Speculation, auf die ich euch für die Langeweile führe. Wenn wir uns vom Daseyn eines höchsten Wesens und von seinen Eigenschaften überzeugt haben werden; so wird sich ein Weg zeigen, uns auch einigen Begriff von der Unendlichkeit seiner Erkenntniß zu machen; und von dieser mit mehrerer Wahrheit, vielleicht auf eine wissenschaftliche demonstrative Art, das Vorgeben der Idealisten zu widerlegen, und das würkliche Daseyn einer sinnlichen Welt außer uns unumstößlich zu beweisen. Vor der Hand aber und bevor dieses geschehen kann, schränken wir uns blos auf die Sätze ein, in welchen der Idealist mit uns übereinkömmt. Er gesteht ein, daß die Gedanken, die in ihm vorgehen, als Abänderungen seiner selbst, ihr idealisches Daseyn haben. Er kann folglich auch nicht leugnen, daß er selbst, als das Subject dieser Abänderungen, würklich vorhanden sey. Andre, von ihm verschiedene, so wie er eingeschränkte Wesen, können so wie er ihr eigenes Daseyn haben, und außer ihm, so wie er selbst, würklich vorhanden seyn. Er leugnet auch ihr Daseyn nicht, wenn er nicht in die

Ungereimtheit des Egoisten verfällt, der nur sich allein ein würkliches Daseyn zuschreibt. Ich werde in der Folge Gelegenheit haben, euch zu sagen, warum ich diese Meynung schlechtweg eine Ungereimtheit nenne. Vor der Hand habe ich es blos mit dem Idealisten zu thun, der denkende Wesen außer sich zugiebt, und seiner Wenigkeit allein nicht den Vorzug anmaßet, daß sie die einzige Substanz sey, die würklich geworden ist. In dem Inbegriffe seiner eigenen Kenntnisse sowohl, als der Erkenntniß andrer denkenden Wesen, unterscheidet der Idealist mit uns, die subjective Reihe der Dinge, die nur in ihm wahr ist, von der objectiven Reihe der Dinge, die allen denkenden Wesen nach ihrem Standorte und Gesichtspunkte gemeinschaftlich ist. Die Merkmale, woran er diese im wachenden Zustand erkennet, sind ihm so wie uns unleugbar. Allein sagen diese Merkmale auch Wahrheit aus? Giebt es würklich außer uns sinnliche Gegenstände, die den Grund enthalten, warum wir uns im wachenden Zustande die Reihe der objectiven Begriffe so und nicht anders denken? Der Inbegriff unsrer ob-

jectiven Ideen enthält auch leblose Substanzen, körperliche Wesen, die sich uns als außer uns befindlich darstellen. Hat diese Darstellung auch Wahrheit für sich? Nein! antwortet der Idealist, es ist Kurzsichtigkeit unsrer sinnlichen Erkenntniß, daß wir so denken; es ist Sinnentäuschung, davon der Grund in unserm Unvermögen anzutreffen ist. Meine bessere Vernunft überführt mich, daß keine Substanz körperlich seyn könne. Der Dualist hingegen glaubt, die Vernunft des Idealisten habe ihn durch Fehlschlüsse auf einen Irrthum verleitet; es gebe eben sowohl körperliche, als geistige Substanzen: jene zwar nicht völlig so, wie sie sich uns darstellen; denn die Schranken unsrer Erkenntniß haben manches in ihrer Vorstellung abgeändert. Indessen sey in den mannichfaltigen Abbildungen derselben nicht alles Perspective; nicht alles Folge unsrer Eingeschränktheit und unsers begränzten Gesichtspunktes. Das Uebereinstimmende in denselben führe vielmehr auf einen gemeinschaftlichen, außer uns befindlichen Grund der Uebereinstimmung, welches das Urbild der-

selben ist. Er gestehet zwar ein, daß seine Sinne zuweilen täuschen; aber nicht alles, was sie aussagen, hält er für bloße Täuschung. Er glaubt vielmehr, vieles in denselben folge aus der positiven Denkungskraft seiner Seele, und sey also Wahrheit. Jener spricht: von einer Substanz, die denken kann und gedacht wird, habe ich einen unmittelbaren Begriff in mir selbst, indem ich mein eigenes Daseyn erkenne. Daß andre Substanzen, die auch denken und gedacht werden, auch vorstellen und vorgestellt werden, neben mir seyn können und würklich sind; davon habe ich einen hinlänglichen Begriff. Was für einen Begriff aber mache ich mir von einer Substanz, die blos materielle Eigenschaften haben, blos gedacht werden soll, ohne selbst zu denken? Alles dieses, antwortet der Dualist, giebt eurer Vernunft noch keinen Grund, ihr Daseyn zu leugnen. So wie es vielmehr Substanzen giebt, welche denken und gedacht werden; so wie es, nach unsrer aller Geständniß und Glauben, eine einzige allerhöchste Substanz giebt, welche blos denkt, und von keinem andern Wesen in ihrer Un-

umschränktheit gedacht werden kann; eben also giebt es auch von der andern Seite außer uns befindliche Substanzen, die zu sinnlichen Empfindungen und Gedanken die Urbilder sind, ohne selbst Vorstellungen zu haben; materielle Wesen, die blos gedacht werden, aber nicht denken können. Was für Eigenschaften aber, fragt jener, legt ihr dieser Substanz bey? Sind nicht alle sinnlichen Eigenschaften, die ihr derselben zuschreibt, bloße Modificationen, die in euch selbst vorgehn? Ihr sagt, z. B. die Materie sey ausgedehnt und beweglich. Sind aber Ausdehnung und Bewegung etwas mehr, als sinnliche Begriffe, Abänderungen eurer Vorstellungskraft, deren ihr euch bewußt seyd; und wie könnt ihr diese gleichsam aus euch hinaustragen, und einem Urbilde zuschreiben, das außer euch befindlich seyn soll? — Wenn dieses die Schwierigkeit ist, erwiedert der Dualist, so liegt sie mehr in der Sprache, als in der Sache selbst. Wenn wir sagen, ein Ding sey ausgedehnt, sey beweglich; so haben diese Worte keine andere Bedeutung, als diese: ein Ding sey von der Beschaffenheit, daß

es als ausgedehnt und beweglich gedacht werden müsse. A seyn, und als A gedacht werden, ist der Sprache, so wie dem Begriffe nach, ebendasselbe. Wenn wir also sagen: die Materie sey ausgedehnt, sey beweglich, sey undurchdringlich; so sagen wir freylich weiter nichts, als: es gebe Urbilder außer uns, die sich in jedem denkenden Wesen als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich darstellen.

Niemanden von uns aber ist es noch eingefallen, diese sinnlichen Begriffe oder Erscheinungen, welche die Abbildungen der Materie sind, in die Materie selbst hineinzulegen. Wir sagen blos: die Vorstellung, die wir von materiellen Wesen, als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich haben, sey keine Folge unsrer Schwachheit und unsers Unvermögens; sie fließe vielmehr aus der positiven Kraft unsrer Seele, sie sey allen denkenden Wesen gemein, und mithin nicht blos subjective, sondern objective Wahrheit.

VII.

Fortsetzung. Streit des Idealisten mit dem Dualisten. — Wahrheitstrieb und Billigungstrieb.

In der letzten Vorlesung habe ich gesucht, den Streit zwischen den Spiritualisten und Dualisten ins Reine zu bringen, und euch zu zeigen, auf welche feine Distinction er am Ende hinausläuft. Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomena unsrer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubet nicht, daß außerhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sey, dem sie als Beschaffenheiten zukommen. Der Dualist hingegen spricht: Ich finde in diesen sinnlichen Erscheinungen, die ihr Accidenzen der Seele nennt, so viel Uebereinstimmung zwischen verschiedenen Sinnesarten, zwischen Menschen und Menschen, ja sogar zwischen Menschen und Thieren; daß ich mich für berechtigt halte, den Uebereinstimmungsgrund nicht in mich selbst, sondern in etwas zu setzen, das außer mir befindlich ist. Als Accidenzen in mir, sind die sinnlichen Phänomena Abbildungen desselben; die, wie alle Abbildungen aus einem gewissen Gesichts-

punkte, zwar etwas Perspectives haben, aber deswegen nicht ohne Wahrheit sind. Das materielle Urbild enthält den Grund von der Wahrheit und Uebereinstimmung aller dieser Abbildungen. Es erregt in uns die Vorstellung von Ausdehnung, Bewegung, Figur, Undurchdringlichkeit u. s. w. Daher ist dieses Urbild selbst ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich und nimmt gewisse Figuren an. Man läßt sich durch leere Worte hintergehen und in die Irre führen, wenn man unter dem Ausdrucke, ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich seyn, ein Mehreres verstehen will.

Seyd ihr es nicht vielmehr selbst, sprach letzthin ein Anhänger des geistigen Systems, mit dem ich mich hierüber in Streit einließ: Seyd ihr es nicht vielmehr selbst, der diese Verwirrung in der Sprache veranlaßt, und uns darinn zu verwickeln sucht? Alle Eigenschaften, die ihr diesem Urbilde zuschreibt, sind, eurem eignen Geständnisse nach, bloße Accidenzen der Seele. Wir wollen ja aber wissen, was dieses Urbild selber sey, nicht was es würke. Freund, antwortete

ich, wenn dieses euer Ernst ist; so dünkt mich, ihr verlangt etwas zu wissen, das schlechterdings kein Gegenstand des Wissens ist. Wir stehen an der Gränze, nicht nur der menschlichen Erkenntniß, sondern aller Erkenntniß überhaupt; und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin. Wenn ich euch sage, was ein Ding würket oder leidet; so fraget weiter nicht, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habet; so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sey? weiter keinen Verstand. Und so haben sich die Weltweisen von je her öfters mit Fragen gequälet, die im Grunde nicht zu beantworten sind; weil sie aus leeren Worten bestehen, die keinen Sinn mit sich führen. So fragt der Atheist, was denn Gott eigentlich sey? Zeigt ihm, was Gott gewürkt habe; zeigt ihm die ganze Herrlichkeit der Schöpfung und alle Schönheit und Vollkommenheit, die sie enthält. Saget ihm, Gott habe dieses alles hervorgebracht, mit Weisheit hervorgebracht; und erhalte und regiere dieses alles, nach den Gesetzen der Weisheit und

Güte,

Güte, davon er die Spuren in jedem Sonnenstäublein, so wie in sich selbst findet. Alles dieses befriedigt ihn nicht. Er fährt fort, zu fragen: Was ist denn aber Gott selbst?

Erinnert euch, fuhr ich fort, daß die Materialisten, welche alle einfache geistige Wesen für Hirngespinnste halten, uns durch eine ähnliche Frage in die Enge zu treiben glauben. Was ist denn, sprechen sie gemeiniglich, was ist denn euer einfaches, geistiges Wesen, das weder Größe noch Figur, weder Farbe noch Ausdehnung haben soll? Umsonst führet ihr den Materialisten in sich selbst zurück, und laßt ihn auf das aufmerksam seyn, was in ihm selbst vorgeht, indem er denkt und empfindet, begehrt und verabscheuet, würkt oder leidet. Alles dieses thut ihm noch kein Genüge, und löset ihm die Frage noch nicht auf, was denn eine Seele sey, wenn sie nicht körperlich ist. Er überlegt nicht, daß wir vom Körper selbst auch nichts mehr wissen, als was er würkt oder leidet; und daß außer dem Würken und Leiden eines Dings nichts weiter an ihm denkbar sey.

Derselben Waffen, fuhr ich fort, mit welchen wir gemeinschaftlich den Materialisten bestreiten, werde ich mich bedienen, auch Ihrem Einwurfe zu begegnen. Was ist das Urbild aller sinnlichen Eigenschaften, ausser den Accidenzen, die davon in denkenden Wesen anzutreffen sind? Ich antworte: so was, das nicht gefragt werden kann; weil es ausser dem Begriffe liegen soll, und also in dem Sinne der Frage selbst kein Gegenstand der Erkenntniß seyn kann. Ihr forschet nach einem Begriffe, der eigentlich kein Begriff, und also etwas Widersprechendes seyn soll. Hier stehen wir an den Schranken der Erkenntniß; und jeder Schritt, den wir weiter thun wollen, ist ein Schritt ins Leere, der zu keinem Ziele führen kann. Laßt uns hier abbrechen, erwiederte mein Philosoph. Ich fürchte, daß am Ende der berühmte Zwist der Materialisten, Idealisten und Dualisten auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen würde, der mehr eine Sache des Sprachforschers, als des speculativen Weltweisen ist.

Mich würde dieses nicht sehr befremden. Es wäre nicht die erste berühmte Streitfrage, um

welche die Menschen sich veruneinigt, ja einander gehaßt und verfolgt haben, und die am Ende auf eine bloße Wortfehde hinauslief. Die Sprache ist das Element, in welchem unsre abgesonderten Begriffe leben und weben. Sie können dieses Element zur Veränderung abwechseln, aber verlassen können sie es nicht, ohne Gefahr den Geist aufzugeben.

Ich würde hier meine Vorlesungen, in so weit sie Vorerkenntnisse zur Lehre von Gott seyn sollen, endigen können; wenn ich nicht noch eine Seite zu berühren hätte, von der ich mir in der Folge großen Nutzen verspreche. Was wir bisher untersucht haben, ging blos unsre Erkenntniß an, in so weit sie wahr oder falsch ist. Die wahren Erkenntnisse aber selbst unterscheiden sich von einander dadurch, daß sie Wohlgefallen oder Mißfallen in der Seele erregen. Das Schöne, das Gute, das Erhabene wird von der Seele mit Lust und Wohlgefallen erkannt. Das Häßliche, Böse und Unvollkommene hingegen erregt Unlust und Widerwillen.

Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen, und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beyfall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheinet vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu seyn, daß sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird; daß sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen, und von dem Verlangen, sie zu besitzen, auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wann wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten, und den Besitz desselben als ein Gut ansehen; alsdann erst erwacht bey uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen: eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist. Wie aber dieser Besitz, so wie die Beziehung auf uns,

nicht immer statt findet, und selbst da, wo sie statt findet, den wahren Freund der Schönheit nicht immer zur Habsucht reizt; so ist auch die Empfindung des Schönen nicht immer mit Begierde verknüpft, und kann also für keine Aeußerung des Begehrungsvermögens gehalten werden. Wollte man allenfalls die Richtung, welche die Aufmerksamkeit durch das Wohlgefallen erhält, denselben Gegenstand ferner zu betrachten; wollte man diese eine Würkung des Begehrungsvermögens nennen; so hätte ich im Grunde nichts dawider. Indessen scheint es mir schicklicher, dieses Wohlgefallen und Mißfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierde, aber noch nicht Begierde selbst ist, mit einem besondern Namen zu benennen und von der Gemüthsunruhe dieses Namens zu unterscheiden. Ich werde es in der Folge **Billigungsvermögen** nennen, um es dadurch sowohl von der Erkenntniß der Wahrheit, als von dem Verlangen nach dem Guten, abzusondern. Es ist gleichsam der Uebergang vom Erkennen zum Begehren, und verbindet diese beyden Vermögen durch die feinste Abstufung,

die nur nach einem gewissen Abstande bemerkbar wird.

Wir können also die Erkenntniß der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten; entweder in so weit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das **Materiale** der Erkenntniß; oder in so weit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Mißbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das **Formale** der Erkenntniß genannt werden; denn dadurch wird Erkenntniß von Erkenntniß, Wahrheit von Wahrheit selbst unterschieden.

Das Materiale der Erkenntniß leidet keine Abstufung. Ein Begriff kann nicht mehr, nicht weniger wahr als der andre seyn. Wenn es andem ist, daß Wahrheit allezeit eine Folge der positiven Denkungskraft der Seele ist; so findet hier kein Mehr odrr Weniger statt. Die Wahrheit ist mit einer unveränderlichen Größe zu vergleichen; sie ist eine unzertrennliche Einheit, die entweder ganz oder gar nicht anzutreffen ist. Daher auch in der Sprache das Beywort wahr selten eine Comparation leidet. Das Verglei-

chungswort wahrer ist eben so ungewöhnlich als der Superlativ, das wahrste.

Das Formale in der Erkenntniß aber hat nicht nur seine Abstufung; sondern das Wesen derselben besteht hauptsächlich in der Vergleichung, in Mehr oder Weniger. Im Grunde betrachtet, führt jede Erkenntniß schon eine Art von Billigung mit sich. Ein jeder Begriff, in so weit er blos denkbar ist, hat etwas das der Seele gefällt, das ihre Thätigkeit beschäftigt, und also mit Wohlgefallen und Billigung von ihr erkannt wird. Nichts ist im höchsten Grade böse; nichts im höchsten Grade häßlich. Wie aber die Seele bey einem Begriffe mehr Wohlgefallen, angenehmere Beschäftigung finden kann, als bey einem andern; so kann sie jenen lieber haben wollen und diesem vorziehen. In dieser Vergleichung und in dem Vorzuge, den wir einem Gegenstande geben, bestehet das Wesen des Schönen und Häßlichen, Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen. Was wir in dieser Vergleichung als das Beste erkennen, würket auf unser Begehrungsvermögen, und

reitzet, wenn es keinen Widerstand findet, zur Thätigkeit. Dieses ist die Seite, von welcher das Billigungsvermögen an das Verlangen oder Begehren gränzet.

Ferner: das Materiale der Erkenntniß trennt das Denkbare vom Undenkbaren, das Würkliche vom Nicht Würklichen. Das Falsche, als eine Folge von der Einschränkung des Denkensvermögens, kann nicht nur nicht würklich vorhanden seyn; sondern muß auch, unter gewisser Bedingung, nicht gedacht werden können. Mit dem Formalen der Erkenntniß aber verhält es sich ganz anders. Nur der höchste Grad des Häßlichen und Bösen kann weder gedacht werden, noch würklich vorhanden seyn. Jede Abstufung derselben aber läßt sich nicht nur mit gleicher Wahrheit denken; sondern kann auch, unter gewissen Umständen, das Beste werden, und zur Würklichkeit gelangen. Das Falsche ist eine bloße Verneinung, und kann nirgend anzutreffen seyn. Das Häßliche und Böse aber, in so weit es blos in der Vergleichung diesen Namen erhält, kann würklich vorhanden seyn; jedoch

mit der Bedingung, wie wir weiter sehen werden, daß es **irgendwo** und **irgendwann**, d. h. unter gewissen Bestimmungen der Zeit und des Raums, in der Vergleichung das Beste werde.

Noch einen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Rücksichten in der Erkenntniß gebe ich euch zu bemerken, der mir von wichtigen Folgen zu seyn scheint. Beydes, sowohl das Erkenntniß- als das Billigungsvermögen, sind, wie ihr aus der Psychologie wißt, Aeußerungen einer und ebenderselben Kraft der Seele; aber verschieden, in Absicht auf das Ziel ihres Bestrebens. Jenes geht von den Dingen aus, und endiget sich in uns; da hingegen dieses den entgegengesetzten Weg nimmt, von uns selbst ausgeht, und die äussern Dinge zu ihrem Ziele hat. Ich erkläre mich.

Eine jede Kraft führt das Bestreben mit sich, denkbare Accidenzen zur Würklichkeit zu bringen; entweder in der Substanz selbst, der diese Kraft zukömmt, oder in einer außer ihr befindlichen Substanz, welche alsdann die leidende genannt wird. Der Erkenntnißtrieb ist von der ersten Gattung. Er setzet die Wahrheit als unverän-

derlich zum voraus, und suchet die Begriffe der Seele mit derselben übereinstimmend zu machen. Das Ziel seiner Thätigkeit ist objective Wahrheit, und er gehet darauf aus, in dem denkenden Wesen solche Prädicate zur Würklichkeit zu bringen, die derselben gemäß sind. Vermöge des Triebes zur Wahrheit, suchen wir unsere Erkenntniß, ohne Rücksicht auf Wohlgefallen oder Mißfallen, mit der unveränderlichen Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen. Nicht also bey der Aeußerung des Billigungstriebes. Wenn dieser in Bewegung gesetzt wird, so ist sein Ziel nicht in uns, sondern in den Dingen außer uns anzutreffen; und er gehet darauf aus, in denselben solche Accidenzen würklich zu machen, die mit unsrer Billigung, mit unserm Wohlgefallen, mit unsern Wünschen übereinstimmen. Jener will den Menschen nach der Natur der Dinge; dieser die Dinge nach der Natur des Menschen umbilden.

Ich glaube, aus diesem sehr auffallenden Unterschiede so manche Erscheinung erklären zu können, die sonst ihre Schwierigkeit hat. Wie gehet es zu, daß der Mensch die Wahrheit und zu-

gleich die Erdichtung liebet? Wie können so widersprechende Neigungen in einem Subject beysammen seyn? Jetzt ist ihm die Wahrheit theurer als seine Ruhe, theurer als sein Leben; und jetzt hat er ein williges Ohr, sich das albernste Kindermährchen bethören und in die heftigste Gemüthsunruhe setzen zu lassen. So sehr er die Wahrheit liebt, eben so sehr wünscht er zuweilen getäuscht zu werden.

Mich dünkt, es kömmt auf die Absicht an, die wir bey einer Erkenntniß haben. Wir wollen entweder unsern Erkenntnißtrieb in Bewegung setzen, um ihn dadurch vollkommen zu machen; oder wir haben dieselbe Absicht mit dem Billigungstriebe. Ist jenes, so ist Wahrheit das Ziel unsers Wunsches; und jede andere Betrachtung, so theuer und so wichtig sie uns auch ist, muß derselben weichen. Wir wollen wissen, wie die Dinge beschaffen sind, nicht wie wir sie wünschen. Der Geometer soll, unsrer Gemächlichkeit halber, nichts von der Strenge seiner Beweise vergeben; und der Geschichtschreiber keine Umstände erdichten, um unserer Neigung zu

schmeicheln. Wenn wir Wahrheit suchen, so kann nur Wahrheit uns befriedigen.

Ein anderes ist es hingegen, wenn wir die Absicht haben, unser Billigungsvermögen zu beschäftigen, und dadurch vollkommener zu machen. In dieser Rücksicht liebt der Mensch Erdichtung. Er bildet die Dinge so um, wie sie seiner Neigung gemäß sind, wie sie sein Wohlgefallen und Mißfallen in ein angenehmes Spiel setzen. Er will nicht unterrichtet, er will bewegt seyn. Gern läßt er sich also täuschen, und Dinge als würklich darstellen, die seiner bessern Ueberzeugung und der Wahrheit nicht gemäß sind. Seine Vernunft schweiget, so lange blos seine Neigungen anmuthig beschäftigt seyn sollen.

So oft wir an der Sache selbst und ihrer Würklichkeit Antheil nehmen; so widersetzen wir uns aller Täuschung, so glücklich sie uns auch machen würde, und streben nach Wahrheit. Bey der unglücklichsten Nachricht, die uns hinterbracht wird, dringen wir auf Ueberzeugung; ob wir gleich vorher vermuthen, daß sie uns nur großes Elend bringen werde. Der Geizige, der

vielleicht seinen verborgenen Schatz nie aufgegraben haben würde, mit welcher Bestürzung eilet er hin, sobald der mindeste Verdacht entsteht, daß er gestohlen seyn könnte; mit welchem Ungestüm sucht er sich von der Wahrheit zu überführen, und er konnte bey fortdauernder Täuschung so glücklich seyn! — Der Freund, der seinen Freund in Amerika am Leben geglaubt und glücklich war, ohne vielleicht die Hoffnung zu haben, ihn je wieder zu sehn, erhält die traurige Bothschaft von einer Lebensgefahr, in welcher sich jener befunden: und nunmehro kann er sich nicht länger in seinem glücklichen Wahn erhalten; er dringet auf Ueberzeugung, ob er gleich nur Bestätigung seines Elends zu erwarten hat. „Unglücklicher,„ spricht der eifersüchtige Mohr zum Verläumder seiner Desdemona, „Unglück„licher, bringe Beweise! Gieb mir Ueberzeu„gung, daß Desdemona treulos sey; oder ver„fluche deine Geburt! Ha! ich war glücklich, so „lange ich mich im Besitze ihrer Treue glaubte. „Möchte sie dann ihre Reitze an jeden Kriegs„mann verschwendet haben! Ich wußte es

„nicht, argwohnte nichts davon, und war „glücklich. Du hast die Natter mir in den „Busen gesetzt! Gieb überzeugende Beweise, „oder wünsche, nie das Licht der Sonne er„blickt zu haben!“ In der heftigsten Gemüthsbewegung selbst erkennet er, daß seine Ruhe blos von der Meynung abhänge, und daß er glücklich seyn würde, wenn er fortfahren könnte, sich in dem Wahne von der Treue seiner Geliebten zu erhalten. Allein er fühlt die Unmöglichkeit. Sein Trieb geht auf die Sache, nicht auf die Meynung. Das Ziel seines Wunsches ist außer ihm, liegt in dem Objecte. Desdemona soll nicht blos unschuldig scheinen; sie soll unschuldig seyn: und wenn sie es nicht ist, so will er von ihrer Treulosigkeit überführt und elend seyn.

Niemand von uns, meine Lieben! wird, wie ich hoffe, Anstand nehmen, lieber sein Leben zu verlieren, als z. B. eine Stadt in Brand zu stecken, oder ein ganzes Heer unschuldiger Menschenkinder, aus bloßem Muth-

willen, zur Schlachtbank zu führen. Aber wenn das Uebel geschehen ist, wenn ihm von uns nicht mehr abgeholfen werden kann; so wird jeder von uns eine unwiderstehliche Begierde empfinden, allenfalls eine beschwerliche Reise zu unternehmen, um die verheerte Stadt, oder das mit Leichen besäete Schlachtfeld in Augenschein zu bekommen. Wie läßt sich dieses begreifen? Auch dieses läßt sich aus der vorigen Betrachtung gar leicht erklären. So lange es von uns abhänget, ob etwas würklich werden soll; so kömmt es auf unsre Billigung, unser Gutfinden an, und wir unterlassen das Böse, in so weit es von uns praktisch dafür erkannt wird. Sobald das Uebel geschehen, und nicht mehr abzuändern ist, so hört es auf, ein Gegenstand unsers Billigungsvermögens zu werden; und nunmehr reitzet es unsern Erkenntnißtrieb, der die Sachen so erkennen will, wie sie sind, nicht wie wir sie wünschen oder lieben. So lange wir noch handeln können, ist das Gute der Gegenstand unsers Wunsches, und das Beste der Gegenstand unsers

praktischen Willens. Wir wünschen alles thun zu können, was wir für gut halten; und thun würklich das, was uns für jetzt das Beste zu seyn scheinet. Sobald wir aber die Sachen nicht mehr nach unserm Wunsche abändern können; so bleibt uns nichts mehr zurück, als unsern Erkenntnißtrieb zu befriedigen und die Wahrheit zu erfahren, wenn sie auch das größte Unglück für uns enthielte. Mit einem Worte: der Mensch forschet nach Wahrheit, billiget das Gute und Schöne, will alles Gute und thut das Beste.

Wissen=

Wissenschaftliche
Lehrbegriffe
vom
Daseyn Gottes.

VIII.

Einleitung. Wichtigkeit der Untersuchung. — Ueber das Basedowsche Principium der Glaubenspflicht. — Axiomata.

Da ich nunmehr dem Ziele näher schreite, meine Kinder und Mitforscher der Wahrheit! da ich jetzt das Vorhaben auszuführen denke, die **Lehre von Gott und seinen Eigenschaften** mit euch gemeinschaftlich zu untersuchen; so befinde ich mich in einer Verlegenheit, die ich, nach der Art, wie ich mit euch umzugehen gewohnt bin, euch nicht bergen mag.

Soll ich euch die Wichtigkeit dieser Lehre, und den Einfluß, den sie auf die Glückseligkeit und auf die Ruhe des Menschen hat, völlig so vorstellen, wie ich davon überzeugt zu seyn glaube? Wahrlich, was mich betrifft, so hat, ohne Ueberzeugung von dieser Wahrheit, das Leben für mich keinen Genuß, und das Glück selbst keine Freuden. So wie ich jetzt denke und empfinde, ist es nur diese Ueberzeugung, der ich alle meine Heiterkeit in frohen, glücklichen Tagen, und wenn

ihr bey den Widerwärtigkeiten des menschlichen Lebens, noch einige Beruhigung des Gemüths an mir wahrgenommen habt; der ich auch diese Beruhigung einzig und allein zu verdanken habe. Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheinet mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemißbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder wie ein Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir alle in den Fluthen; haben unaufhörlich mit Wellen zu kämpfen, und keine Hofnung, das Ufer je zu erreichen.

Soll ich nun eure Gemüther in eben die Stimmung zu bringen suchen; so bin ich in Gefahr, die Lage des Gleichgewichts zu verrücken, in welche wir uns versetzen müssen, wenn wir die Wahrheit untersuchen wollen. Unsre Neigung verändert das Gewicht der Wahrheitsgründe. Der Antheil, den wir an dem Resultate nehmen,

legt den Gründen zuweilen einiges Gewicht zu, und nimmt zu einer andern Zeit von denselben etwas ab. Es ist schwer, in unsrer eigenen Sache das Richteramt mit Unparteylichkeit zu führen; aber eben so schwer ist es von der andern Seite, uns selbst, als Parthey, Genüge zu thun, sobald der Richter verdächtig zu werden anfängt. Alles hängt von der Laune ab, in welcher wir uns befinden. In heitern, jovialischen Stunden, sind wir leicht zu befriedigen. Wir glauben, was wir hoffen. In einer traurigen Gemüthslage hingegen, sind wir mehr geneigt das zu glauben, was wir fürchten. Aber der Areopagus der Vernunft, vor dessen Richterstuhle wir hier unsre Sache auszumachen haben, soll nicht nach der Neigung, sondern nach der Strenge der Wahrheit, die Gründe abwägen und Urtheil fällen.

Basedow versuchte es einst, ein neues Principium der Erkenntniß in die Philosophie einzuführen, das er die **Glaubenspflicht** nennet. Wenn es einen Satz giebt, spricht er, der mit der Glückseligkeit des Menschen so verknüpft ist, daß sie ohne dessen Wahrheit nicht bestehen

kann; so ist der Mensch verpflichtet, denselben als wahr anzunehmen und ihm Beyfall zu geben. Hiernächst suchet er zu beweisen, daß ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit keine Glückseligkeit des Menschen statt haben könne; und damit glaubt er diese drey trostreiche Lehren hinlänglich dargethan und wider alle Zweifel in Sicherheit gebracht zu haben.

So sehr sich diese Methode durch ihre Leichtigkeit, und durch den Nutzen, den sie in vielen Fällen würklich hat, zu empfehlen scheint; so wenig brauchbar ist sie doch, wenn von dem Daseyn eines höchsten Wesens die Rede ist. Ueberhaupt erkenne ich keine Pflicht in Absicht auf Meynung, keine Verbindlichkeit, wenn Wahrheit von Unwahrheit unterschieden werden soll. Man scheint die beyden Seelenvermögen, die wir im Vorhergehenden so sorgfältig unterschieden haben, mit einander zu verwechseln; nimmt einen Billigungsgrund für einen Grund der Erkenntniß an, und hält das für wahr, was man gut und begehrlich gefunden hat. Nun haben wir in unsern Vorerkenntnissen gesehen, daß un-

ser Billigungsvermögen von uns selbst ausgehet, und sein Ziel in den Gegenständen hat, die wir nach unserm Wunsch umzubilden streben; da hingegen das Erkenntnißvermögen von den Gegenständen und ihrer objectiven Wahrheit ausgehet, und zum Ziele hat, unsre Gedanken und Vorstellungen mit denselben übereinstimmig zu machen. Es ist also offenbar ein fehlerhafter Uebergang aus dem einen Seelenvermögen in das andere, wenn wir für Wahrheit erkennen, was unserer Billigung gemäß ist; wenn wir glauben und annehmen, was wir hoffen und wünschen.

Pflicht und Verbindlichkeit findet nur statt, in Absicht auf das Billigungsvermögen. Wir sind verbunden, das zu thun, was unserer Glückseligkeit gemäß ist; das zu lassen, was derselben zuwider ist. In Absicht auf Erkenntniß hingegen haben wir keine andere Pflicht, als die Pflicht zu untersuchen. Das Untersuchen der Wahrheit ist eine freywillige Handlung, die durch Erkenntniß des Guten und Bösen regiert wird, und also eine sittliche Nothwendigkeit anerkennt, eine Verpflichtung zuläßt. Das Erkennen und Anneh-

men aber ist von unserm Willen nicht abhängig. Die Nothwendigkeit, anzunehmen, ist keine sittliche, sondern eine physische Nothwendigkeit. Wir geben dem für wahr Erkannten nicht Beyfall, weil wir wollen oder sollen; sondern weil wir schlechterdings nicht anders können.

Der Erkenntnißgrund des Herrn Basedow kann indessen zugelassen werden, wenn wir von dem Daseyn eines höchstgütigen Wesens, und daß seine Vorsehung über das Schicksal der Menschen waltet, vorher aus andern Gründen überführt sind. Wenn es wahr ist, daß ein allgütiges und ein allweises Wesen uns hervorgebracht hat, so kann es, vermöge seiner unveränderlichen Eigenschaften, uns nicht anders als zur Glückseligkeit bestimmt haben. Kann also diese Glückseligkeit nicht bestehen, wenn der Mensch nicht zur ewigen Dauer berufen ist; so streitet seine Zernichtung mit den anerkannten Eigenschaften Gottes, und man hat gültigen Grund, die Seele des Menschen für unsterblich zu halten. Und so wird es mit jeder Wahrheit beschaffen seyn, von welcher wir darthun können, daß ohne dieselbe

der Mensch nicht glückselig seyn, Gott nicht die Eigenschaften haben könne, von deren Würklichkeit wir überzeugt sind. Nur in diesem Falle kann der Billigungsgrund auch zum Erkenntnißgrunde werden. Ein höchstgütiges Wesen kann nur dasjenige gebilliget und als den Gegenstand seines Willens hervorgebracht haben, was nach seiner Allwissenheit das Beste und Vollkommenste ist. Wenn aber vom Daseyn dieses allgütigen Wesens selbst die Rede ist; so trennt sich die Quelle der Erkenntniß von der Quelle der Billigung. Jedes Principium gehet seinen eigenen Weg und führet zu einem andern Ziele. Wenn wir beydes, unsere Billigung des Guten und Schönen, und unser Anerkennen der Wahrheit, durch die Worte, **Beyfall geben**, auszudrücken pflegen; so ist es eine Zweydeutigkeit der Sprache, vor der sich der Weltweise in Acht zu nehmen hat.

Wollen wir also bey der wichtigen Untersuchung, die wir vorhaben, von der Wahrheit versichert seyn; so müssen wir vielmehr den Antheil aus der Acht lassen, den wir an dem Resultate nehmen, und unsern Wünschen keinen Ein-

fluß auf unsere Ueberzeugung einräumen. Um uns der Evidenz der Mathematiker zu nähern, müssen wir auch ihre Gleichmüthigkeit nachzuahmen suchen. Unbekümmert, was das Resultat sey, opfert der Geometer Hekatomben, wenn er nur überzeugende Gewißheit erlangt hat; er wünschet blos annehmen zu müssen; nimmt aber nicht an, weil er wünscht. Freylich wird ihm diese ungetheilte Liebe zur Wahrheit so schwer nicht, da sie ihn keine Ueberwindung, keine Selbstverleugnung kostet. Das Resultat ändert nichts in dem System seiner Glückseligkeit, und sein Wunsch ist erfüllt, wenn er nur **gefunden!** rufen kann. In unserm Falle hingegen hänget von dem Resultate unserer Untersuchung unser ganzes Wohl ab. Wir zittern vor der Wahrheit selbst, wenn sie nicht mit unserm Wohl übereinstimmt. Mit jedem Zweifel drohet unsere Ruhe zu verschwinden, unser ganzes System von Glückseligkeit einzustürzen. Wer kann mit ruhigem Auge die Schale schwanken sehn, wenn der Ausschlag Leben oder Tod ist? Wer trauet seiner Hand Festigkeit genug zu, in dem Fleische seines

geliebten Sohnes Einschnitte zu machen, um den Sitz einer Krankheit aufzusuchen? Dank sey es der Vorsehung, daß sie von Zeit zu Zeit einigen Freunden der Wahrheit die Stärke des Geistes giebt, mit Aufopferung und Selbstverleugnung die Sätze zu prüfen, von denen ihre eigene Glückseligkeit abhänget! Sie strengen ihre Kräfte an, um Zweifel zu erregen, die ihnen ihre eigene Ruhe kosten; um wider angenommene Lehrsätze Einwürfe ans Licht zu bringen, wodurch sie sich vielleicht ihr ganzes Leben hienieden verbittern. Ohne dieses Opfer der Wahrheit würde alle Erkenntniß derselben gar bald in Vorurtheil und blinden Glauben ausarten. Der Geist der Untersuchung muß immer von neuem rege gemacht und unterhalten werden, wenn die Wahrheit, die wir anerkennen, einigen Werth haben soll. Erkenntniß ohne Untersuchung ist zuweilen von weit schlimmern Folgen, als Untersuchen ohne Erkenntniß; oder vielmehr, es hört auf, Erkenntniß der Wahrheit zu seyn, sobald der Satz als ausgemacht angenommen und populär wird, ohne daß man es ferner nöthig findet, die Gründe zu prüfen, auf

welchen er beruhet. Es ist wahr, die Zweifel, die von jenem erregt worden, führen zuweilen zur Verleugnung aller Grundsätze, und haben nicht selten auf die Sittlichkeit und Handlungen der Menschen fürchterlichen Einfluß. Allein die Vorurtheile, in welche, durch Trägheit im Untersuchen, die Wahrheit selbst verwandelt wird; der blinde Glaube, mit welchem wir gewissen Sätzen anhängen, ohne sie zu prüfen, führet zu Aberglauben und Schwärmerey, die der Glückseligkeit des Menschen nicht weniger gefährlich sind. Atheismus und Aberglaube, Zweifelsucht und Schwärmerey, sind beydes Krankheiten der Seele, die ihr den sittlichen Tod androhen. Nicht selten verordnet die Vorsehung eine Krankheit, um eine ihr entgegengesetzte zu heben, um dem Körper seine Gesundheit wieder zu schenken. Wir müssen also jeden Zweifel, der uns gemacht wird, mit Gelassenheit anhören, jeden Einwurf willkommen seyn lassen, wenn er auch unser ganzes System zu zerrütten droht. Nach dem natürlichen Zirkellauf der Dinge führet Wahrheit zur Beruhigung, Beruhigung zur Trägheit, und Trägheit zum

Aberglauben. Alsdann ist es eine Wohlthat der Vorsehung, wenn der Geist des Zweifels und der spitzfindigsten Untersuchung rege gemacht wird, um durch Verwerfung aller Grundsätze den Rückweg zur Wahrheit wieder hinzuführen.

Sollen überredende Gründe irgend mit Nutzen angebracht werden, so geschieht dieses blos in der populären Methode, die Wahrheiten der natürlichen Religion vorzutragen; wo man nicht sowohl darauf ausgeht, Wahrheit zu finden, als der gefundenen Wahrheit Ausbreitung, Leben und Bewegungskraft zu geben. Die Grundsätze, die wir beständig brauchen, sollen uns beständig zur Hand seyn, sollen unabläßig auf unsere Neigungen, Triebe und Leidenschaften würken. Sie müssen daher durch die Kraft der Ueberredung gleichsam in den Grund der Seele hineingesenkt, und in eine Art von unmittelbarer Erkenntniß verwandelt werden, die der mathematischen Evidenz zwar an Licht nicht beykömmt, aber an Kraft und Einwürkung überlegen ist. Ich werde euch von den Gränzen sowohl, als von der Nützlichkeit dieser populären Erkenntnißart, in der

Folge länger zu unterhalten, Gelegenheit nehmen. Jetzt wollen wir versuchen, wie weit wir in der wissenschaftlichen Methode, über das Daseyn Gottes nachzudenken, uns der Evidenz der Mathematiker nähern und wissenschaftliche Ueberzeugung erlangen können. Hier sind einige Axiomata, die aus dem, was wir bisher abgehandelt haben, natürlich zu folgen scheinen. Ich empfehle sie eurer genauen Prüfung, damit wir in der Folge uns derselben ohne weitern Anstand bedienen, und, so oft es nützlich ist, darauf beziehen können.

Axiomata.

I.

Was wahr ist, muß durch positive Denkungskraft dafür erkannt werden können.

Dieses ist aus dem Obigen klar, und gilt sowohl von Begriffen, als von Urtheilen und Schlüssen; sowohl von Vernunft- als von Erfahrungswahrheiten.

Alle Wahrheit wird erkannt, von dem allerhöchsten Verstande, wenn es einen giebt, mit der allerhöchsten Evidenz; von jedem andern verständigen Wesen nach Maaßgabe seiner Fähigkeit, und in so fern es nicht durch Irrthum oder Täuschung an der Erkenntniß verhindert wird.

II.

Wessen Daseyn durch keine positive Denkungskraft erkannt werden kann, das ist nicht würklich vorhanden.

Gesetzt A sey ein Begriff in der Seele, dem also, in so weit er eine Vorstellung in einem denkenden Wesen ist, ein idealisches Daseyn zukömmt; d. h. er ist ein Accidens einer denkenden Substanz, eine Abänderung eines Denkungsvermögens. Wenn kein verständiges Wesen durch seine positive Kraft erkennen kann, daß dieses A auch würkliches objectives Daseyn habe; so ist sein vermeyntes objectivisches Würklichseyn eine Unwahrheit; entweder Irrthum oder Täuschung.

III.

Wessen Nichtseyn keinem verständigen Wesen begreiflich seyn kann, das ist würklich vorhanden.

Dessen Nichtseyn würde Unwahrheit, d. i. Irrthum oder Täuschung seyn müssen.

Wenn also von einem denkbaren Begriffe A erwiesen werden könnte, daß er ohne reales objectives Daseyn nicht gedacht werden könne, so ist zugleich erwiesen, daß er objectivisch würklich seyn müsse.

IV.

Wenn ein Satz: A ist B, wahr seyn soll; so muß vermöge der positiven Denkungskraft, zwischen dem Subjecte A und dem Prädicate B eine Verbindung anerkannt werden können.

V.

Diese Verbindung beruhet entweder auf dem Materialen in der Erkenntniß des Subjects A, oder auf dem Formalen derselben.

Der Grund, warum dem Subject A das Prädicat B zugeschrieben wird, liegt entweder in

der Beschaffenheit des Subjects, als denkbar oder nicht denkbar, oder in der Beschaffenheit desselben, als gut oder böse, begehrlich oder nicht begehrlich.

VI.

Wenn also von einem Begriffe A das würkliche Daseyn ausgesagt wird, so ist A entweder deswegen würklich vorhanden, weil es nicht anders, als mit diesem Prädicate denkbar ist; oder deswegen, weil es nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beyfalls werden kann.

Das Bestreben unsrer Kraft in Absicht auf Wahrheit oder das Materiale der Erkenntniß, geht darauf aus, in uns selbst Prädicate hervorzubringen, die mit den objectiven Beschaffenheiten der Dinge übereinkommen; in Absicht auf das Gute oder das Formale der Erkenntniß, hat unsre Kraft zum Ziele, in dem Objecte derselben unter gleich denkbaren Prädicaten, das Beste zur Würklichkeit zu bringen. Dieses ist in dem Vorigen hinlänglich aus einander gesetzt worden.

Wenn also der Satz: A ist B, von einem denkenden Wesen als wahr erkannt und behauptet werden soll; so liegt der Erkenntniß- oder Behauptungsgrund, entweder in der Denkbarkeit des Begriffes A und ist eine ewige, nothwendige Wahrheit; A ist vorhanden, weil A ein wahrer Begriff ist; oder dieser Grund liegt in dem Formalen der Erkenntniß, in der Beschaffenheit des A, ein Gegenstand der Billigung zu werden, von einer freyen Ursache beliebt und hervorgebracht werden zu können.

VII.

Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A ist nicht B, eben so denkbar ist, als der Satz: A ist B; so kann dieser nicht anders wahr werden, als in so fern er das Beste ist, und von einer wählenden Ursache hat gebilliget und zur Würklichkeit gebracht werden können; oder Unter zweyen gleich denkbaren oder möglichen Dingen kann nur dasjenige würklich werden, welches das Beste ist.

Wenn der Begriff A sowohl mit der objectiven Existenz, als ohne dieselbe denkbar ist, so liegt der Grund seines Daseyns nicht in dem Materialen der Erkenntniß; sondern in der formalen Beschaffenheit, als gut und begehrlich. Diese Beschaffenheit, oder die Güte und Vollkommenheit desselben, kommt ihm entweder allezeit unveränderlich, oder nur unter gewissen Umständen und Bedingungen zu. Im ersten Falle ist der Satz eine allgemeine unveränderliche Wahrheit, ein **Gesetz der Natur**; im letztern hingegen kann er nur unter gewissen Umständen **irgendwo** und **irgendwann**, als zum Besten gehörig, selbst das Beste werden und zur Würklichkeit gelangen. Von dieser Art sind die einzelnen historischen Begebenheiten, die **Zeitungen**, die nur hier und da, **irgendswo** und **irgendwann** zum Vorschein kommen. Wenn z. B. die Körper eben sowohl eine allgemeine Schwere haben, als nicht haben könnten; so kann der Satz: Alle Körper haben eine Schwere, nicht anders wahr werden, als in so weit diese, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, so und

nicht anders, als das Beste erkannt und gebilligt worden ist: Dieses macht die Schwere zum allgemeinen Naturgesetz. Wenn aber zu einer gewissen Zeit das Pulver erfunden wird, so muß in dem Inbegriff der Zeit und der Dinge, die damals würklich waren, der Grund enthalten seyn, warum diese Erfindung damals, unter diesen Bestimmungen der Zeit und des Raums, das Beste geworden ist. Beydes sind zufällige Wahrheiten; aber jenes eine zufällige, ewige Wahrheit; dieses hingegen eine zufällige, zeitliche Wahrheit, die irgendwo und irgendwann zum Vorschein gekommen ist. Was aber anders gedacht werden kann, und unter keiner Bedingung als das Bessere gebilliget wird, kann auch unter keiner Bedingung würklich werden und zum Vorschein kommen. Es hat keinen Grund des Daseyns, weder in dem Materialen, noch in dem Formalen der Erkenntniß, und so wird vielmehr sein Gegentheil, als Vergleichungsweise das Bessere, von dem Subjecte auszusagen seyn.

IX.

Evidenz der reinen; — der angewandten Größenlehre. — Vergleichung mit der Evidenz der Beweise vom Daseyn Gottes. — Verschiedene Methoden derselben.

Die reine Mathematik beweiset ihre Lehren ohne Hülfe der Erfahrung und der sinnlichen Erkenntniß, blos nach den Gesetzen des Denkens, wie man es zu nennen pflegt, a priori. Die Kraft ihrer Beweise beruht auf der Entwickelung der Begriffe. Man zergliedert den Begriff A und findet den nothwendigen Zusammenhang seiner Merkmale mit dem Begriffe des Prädicats B. Dieses giebt den bejahenden Satz; die Ausschliessung bringet den verneinenden Satz. Beyde aber sagen weiter nichts aus, als die Verbindung zwischen den Begriffen oder den idealischen Wesen, nach den Gesetzen der Denkbarkeit.

Auf die würklich außer uns befindlichen Dinge lassen sich die Sätze der Mathematiker nur bedingter Weise anbringen. Die würklichen Dinge außer uns hangen eben so gut, als die idealischen Wesen der Begriffe, von den Gesetzen der Denkbarkeit ab. Dinge, die den Gedanken nach un-

zertrennlich sind, können auch durch das würkliche Daseyn nicht getrennt werden, und Dinge, die nicht zugleich denkbar sind, können auch nicht zugleich würklich vorhanden seyn. Es lassen sich daher alle Sätze der Mathematiker auf die würklich existirende Dinge, unter Voraussetzung ihrer Würklichkeit, mit Sicherheit anbringen. Wenn das Subject würklich vorhanden ist, so muß ihm das Prädicat, das ihm der bejahende Satz zuschreibt, auch objective würklich zukommen; so wie ihm das Prädicat des verneinenden Satzes auch in der Würklichkeit nicht zugeschrieben werden kann.

Soll aber von diesen bedingten Lehrsätzen praktischer Gebrauch und Anwendung gemacht werden; so muß der Geometer sich durch die sinnliche Erkenntniß von dem würklichen Daseyn seines Subjects überführen, um das Prädicat von demselben mit Gewißheit aussagen zu können. Seine reine Vernunfterkenntniß führt ihn nicht weiter, als auf die bedingten Sätze. Wenn eine Figur ein Dreyeck ist, so hat sie die Eigenschaften des Dreyecks; wenn eine Kugel würklich

vorhanden ist, so wirft sie von allen Seiten glei-chen Schatten. Daß aber die vorliegende Figur ein würkliches Dreyeck, daß der vorliegende Kör-per eine Kugel sey, dieses muß auf Zeugniß der Sinne angenommen werden. Die Sicherheit, mit welcher der Geometer in der Ausübung sei-ner Wissenschaft verfährt, ist nicht mehr reine Vernunftevidenz; sondern mit der Zuverläßig-keit der sinnlichen Erkenntniß vermischt, deren Evidenz von einer andern Beschaffenheit ist, als die Evidenz der reinen Vernunft, ob sie ihr gleich an Zuverläßigkeit nichts nachgiebt. Von der Natur und Beschaffenheit der Evidenz die-ser verschiedenen Erkenntnisse haben wir in un-sern vorigen Unterhaltungsstunden ausführlich gehandelt.

In der Lehre von Gott giebt es einen specu-lativen Theil, der, wie mich dünkt, mit aller Strenge der wissenschaftlichen Methode behan-delt werden kann. Mit der Evidenz der reinen Mathematik können auch hier Begriffe entwi-ckelt, und in ihre einfachsten Merkmale und Ver-hältnisse aufgelöset werden. Aber auch hier in

Anwendung auf das würkliche Daseyn, nur Bedingungsweise. Wenn ein nothwendiges Wesen vorhanden ist, so müssen ihm diese oder jene Eigenschaften nothwendig zukommen; wenn ein zufälliges Ding, nach der vorausgesetzten Erklärung, vorhanden ist; so hat es den Grund seines Daseyns nicht in sich, u. s. w.

Man sieht, daß alles dieses, so wie die Lehrsätze der reinen Mathematik, nicht weiter führet, als auf Verbindungen und Trennungen der Begriffe, auf Zergliederung und Auflösung der Merkmale, nachdem sie unter oder neben einander geordnet sind. Allein alle diese Speculationen kann selbst der Atheist zugeben, ohne von dem Daseyn einer Gottheit überführt werden zu können. Ihr müsset ihn von irgend einer Würklichkeit zuerst überführen, und also aus dem Reich der idealischen Wesen einen Uebergang ins Reich der Würklichkeiten suchen, um eure speculative Lehrsätze mit Nutzen anwenden zu können. Wo ist das Band, welches Begriff mit Daseyn verbindet, Würklichkeit an Möglichkeit knüpft? Sollen wir, wie der Geometer, dem Zeugniß

unserer Sinne trauen, oder giebt es hier einen andern Weg, in das Gebiet der würklichen Dinge überzugehen?

Es giebt drey verschiedene Methoden, diese Fragen zu beantworten. Man bauet, erstlich, auf das Zeugniß der äußeren Sinne; nimmt, in Zuversicht auf ihre Aussage, eine äußere, sinnliche Welt als würklich an, und suchet zu beweisen, daß eine solche sinnliche Welt, ohne ein nothwendiges, außerweltliches Wesen nicht denkbar sey: und nunmehr lassen sich alle Sätze, die in dem speculativen Theil der Lehre ausgemacht worden, von diesem nothwendigen Wesen mit Grunde behaupten. Es ist eine sinnliche Welt außer uns würklich; also ist ein Gott außer uns und der Welt auch würklich vorhanden.

Nach der zweyten Methode, trauet man blos dem Zeugniß des innern Sinnes; nimmt auf dessen Aussage, unser eigenes Daseyn als eine unumstößliche Wahrheit an, um von diesem auf das würkliche Daseyn Gottes zu schließen: Ich bin, also ist ein Gott.

Die dritte Methode verwirft beydes, das Zeugniß sowohl des innern, als des äußern Sinnes, und gehet kühnes Schrittes aus dem Reiche des idealischen Wesens ins Reich der Würklichkeit. Sie wagt es zu beweisen, daß ein nothwendiges Wesen vorhanden seyn müsse, weil ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann; sie schließet reales Daseyn aus bloßem Begriff, und will das Band gefunden haben, das Möglichkeit und Würklichkeit verbindet. Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch würklich vorhanden. In der That, ein kühner Schritt; denn in dem ganzen Bezirke unserer wissenschaftlichen Erkenntniß giebt es von dieser Beweisesart kein Beyspiel, kann vom Begriff auf Würklichkeit nicht geschlossen werden. Nur, wenn von dem nothwendigen Wesen die Rede ist, soll dieses mit aller Zuverläßigkeit geschehen können. Zufällige, endliche Dinge können ohne würkliches Daseyn gedacht werden, können ohne reale, objective Würklichkeit, dennoch ein idealisches Daseyn haben. Nicht also das nothwendige, unendliche Wesen. Wenn es gedacht werden kann, so muß

es auch würkliches, objectivisches Daseyn haben. Die beyden ersten Methoden, nach welchen eine Existenz vorausgesetzt wird, nennt man die Beweisesart a posteriori; die letztere aber, welche von der Idee eines nothwendigen Wesens auf dessen Daseyn schließt, wird die Beweisesart a priori genannt, deren Zuverläßigkeit von verschiedenen Weltweisen noch in Zweifel gezogen wird.

Die Beweisesarten a posteriori haben Verwandschaft mit dem Verfahren des praktischen Geometers. So wie dieser auf Zeugniß des äussern Sinnes die Würklichkeit seines Subjects annimmt, und daraus auf die Würklichkeit der Prädicate schließet, ohne welche jenes nicht denkbar ist; eben also wird in den beyden Beweisesarten a posteriori, auf Zeugniß des äußern oder innern Sinnes, das Daseyn einer veränderlichen Welt, oder das Daseyn eines veränderlichen denkenden Wesens angenommen, und daraus das würkliche Daseyn eines unveränderlichen, nothwendigen Wesens geschlossen, ohne welches das Veränderliche nicht denkbar ist. Wenn dieses außer Zweifel gesetzt wird, sollte

man glauben, würde der Beweis des Weltweisen eben die Zuverläßigkeit und Augenscheinlichkeit haben, die man dem Verfahren des praktischen Geometers zuschreibt. Daß außer uns eine würklich sinnliche Welt vorhanden sey; daß in dieser Welt nicht Alles eben dasselbe bleibe, sondern der Veränderung unterworfen sey; daß wir selbstdenkende Wesen sind, die sich unaufhörlich verändern und nicht immer dieselben bleiben: wer sollte wohl im Ernste je hieran gezweifelt haben, mehr gezweifelt haben, als an dem Daseyn eines Triangels oder einer Kugel, das der praktische Geometer voraussetzt? Wenn also ausgemacht werden kann, daß ohne Daseyn eines unveränderlichen Wesens, kein veränderliches sich denken lasse; so wäre das Daseyn eines unveränderlichen Wesens unumstößlich dargethan, und der ganze speculative Theil der Lehre könnte auf dasselbe mit Zuverläßigkeit angewendet werden.

Indessen wisset ihr, daß diese Voraussetzungen selbst, so unleugbar sie auch scheinen, nicht von allen Weltweisen zugegeben werden. Die Metaphysiker scheuen sich nicht, Dinge zu leug-

nen, an welchen der gesunde Menschenverstand sich nie zu zweifeln einkommen läßt. Der Idealist leugnet das würkliche Daseyn einer materiellen Welt. Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Daseyn aller Substanzen außer sich; und der Spinozist sagt; er selbst sey kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein bloßer Gedanke in Gott. Der Skeptiker endlich findet alles dieses noch ungewiß und dem Zweifel unterworfen. Ich kann nicht glauben, daß eine von diesen Ungereimtheiten jemals im Ernste behauptet worden ist. Man hat, wie es scheint, blos die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte; ob sie alles dieses nach den Gesetzen des Denkbaren unumstößlich darthun könne, was jener, gleichsam als eine unmittelbare Erkenntniß, für ausgemacht hält. Man hat blos das Wissenschaftliche in der Erkenntniß in Zweifel ziehen wollen, um den Dogmatiker zu beschämen, der seinen Lehren die höchste Augenscheinlichkeit der reinen Vernunfterkenntniß zutrauet. So oft die Vernunft so

weit hinter dem gesunden Menschenverstande zurückbleibt, oder gar von demselben abschweifet, und in Gefahr ist auf Irrwege zu gerathen, wird der Weltweise selbst seiner Vernunft nicht trauen, und dem gemeinen Menschenverstande widersprechen; sondern ihr vielmehr ein Stillschweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, sie in die betretne Bahn zurückzuführen, und den gesunden Menschenverstand zu erreichen. Lasset uns also versuchen, in wie weit wir der Vernunft nachhelfen und aus zuverläßigen Gründen dasjenige ersetzen können, was hier noch zu fehlen scheint.

X.

Allegorischer Traum. — Vernunft und Gemeinsinn. — Beweisgründe vom Daseyn Gottes, nach dem System des Idealisten, aus unserm eigenen Daseyn. — Auch allenfalls aus dem idealischen Daseyn einer objectiven Sinnenwelt.

Die Gedanken von Vernunft und Menschenverstand, mit welchen ich meine gestrige Vorlesung beschlossen, verwickelten sich mit der Erzählung von einer Reise im Schweizergebürge, mit welcher wir Abends von unsern Gästen unterhalten wurden, und bildeten sich in meiner Einbildung zu einem Traume aus, der beynahe allegorische Bedeutung hat. Wir reisten zusammen zwischen den Alpen, hatten zwo Personen zu Anführern, die eine männlichen, die andre weiblichen Geschlechts. Er, ein junger derber Schweizer, stark von Gliedmaßen, aber nicht von dem feinsten Verstande; Sie, lang und hager, ernsthaft, mit in sich gesenkten Blicken, von schwärmerischer Physiognomie und phantastisch bekleidet, hatte hinten etwas am Kopfe, das Flügeln ähnlich sah. Wir folgten ihnen eine Zeitlang, bis

wir an einen Scheideweg kamen. Hier schienen sie sich zu entzweyen; er eilte mit raschen Schritten zur Rechten; sie flatterte mit ihrem flügelähnlichen Wesen zur Linken, und wir standen bestürzt am Wege, ungewiß, wem wir folgen sollten; bis einer von uns sich umsahe, und eine etwas ältliche Matrone erblickte, die mit gemessenen Schritten auf uns zukam. Als sie uns so nahe war, daß wir ihre Stimme vernehmen konnten, sprach sie: Seyd getrosten Muths, Wanderer! ihr werdet nicht lange ohne Führer bleiben. Die Personen, die euch zu Führern gegeben worden, nennen sich, **Gemeinsinn** (sensus communis), und **Beschauung** (contemplatio), sie entzweyen sich zuweilen auf eine kurze Zeit, nicht selten aus geringfügigen Ursachen. Wenn denn die Reisenden standhaft genug sind, am Scheidewege zu warten, und keinem von beyden zu folgen; so kommen sie zurück, um ihren Zwist von mir entscheiden zu lassen. In den meisten Fällen pfleget das Recht auf seiner Seite zu seyn, und die Frauensperson, wider die Erwartung, sich belehren zu lassen. Hingegen wenn auch

das

das Recht zuweilen auf ihrer Seite ist; so ist er, der Starrköpfige, nicht zum Nachgeben zu bringen. Bey den überzeugendsten Gründen, die ich ihm vorlege, lacht er mir auf seine bäurische Art in die Zähne, sagt einen plattwitzigen Einfall, und gehet wieder eigensinnig seines Weges. Indessen wissen die Reisenden, die mir trauen, doch, woran sie sich zu halten haben. Wie nennet ihr euch denn selbst, fragte einer von uns, die ihr ihren Zwist entscheidet? Auf Erden, sprach sie, nennet man mich, **Vernunft**; die himmlischen — Hier wurde sie plötzlich von einem entsetzlichen Geräusche unterbrochen. Ein schwärmerischer Haufen hatte sich aus der Gegend um die Dame **Beschauung** versammelt, und faßte den Vorsatz, den **Gemeinsinn** sowohl, als die **Vernunft** zu vertreiben. Sie drangen mit Geschrey und Ungestüm auf uns ein, wir erschracken — und ich erwachte.

In Wahrheit pfleget mir diese Regel auch im Wachen zur Richtschnur zu dienen. So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheinet, so

stehe ich still und suche mich zu orientiren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beyde Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß in den mehresten Fällen, das Recht auf Seiten des Gemeinsinns zu seyn pfleget, und die Vernunft muß sehr entscheidend für die Speculation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll. Ja sie muß mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinsinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daß seine Beharrlichkeit blos ungelehriger Eigensinn sey.

Wenden wir diese Regel auf die Zweifel an, welche von Idealisten, Egoisten, und Skeptikern wider die Würklichkeit einer materiellen Welt vorgebracht werden; so finden wir, daß ihre Gründe sicherlich nicht hinreichen, uns den völligen Beyfall abzunöthigen. Wir haben vielmehr die große Vermuthung für uns, daß, bey fortgesetztem Nachdenken, wir die Wahrheit auf Seiten des Gemeinsinns finden werden. So lange indessen dieses noch nicht geschehen, vermindern ihre

Zweifel dennoch die Evidenz der Beweise, die wir auf die Aussage des Gemeinsinns gründen. Da also die Beweise der ersten Gattung für das Daseyn Gottes das würkliche Vorhandenseyn einer materiellen Welt zum Grunde legen; so scheinet die Ueberzeugungskraft derselben, durch die angeführten Zweifel einigen Abgang zu leiden, und sogar der Evidenz nicht gleich zu kommen, die der praktische Geometer in seinem Verfahren für sich hat. Dieses erhellet aus folgender Betrachtung.

Gesetzt, das Subject, das der Geometer vor sich hat, und auf welches er seine Lehrsätze anwenden will, habe keine objective Würklichkeit, sey vielmehr, nach Voraussetzung der Idealisten, eine bloße subjective Erscheinung; so hindert dieses gleichwohl den praktischen Geometer nicht, mit aller erforderlichen Zuverläßigkeit zu verfahren. Er ist versichert, daß die sinnlichen Eigenschaften und Erscheinungen unter sich in eben dem Verhältnisse und in eben der Verbindung stehen, wie die Begriffe, die er in seiner reinen Theorie entwickelt hat. Er will durch sein Re-

sultat blos Erscheinungen ausmachen und mit Bestimmtheit angeben. Er darf also nur die mit ihnen verknüpfte sinnliche Erscheinung voraussetzen, um von seinen Resultaten versichert zu seyn. Ob diese auch außer ihm ein würkliches materielles Object haben; ob diesem äußerlichen Objecte auch würklich das zukomme, was ihm die sinnlichen Erscheinungen zuschreiben, hieran ist dem ausübenden Geometer so wenig, als dem blos theoretischen gelegen. In der natürlichen Theologie aber ist es ein anders. Hier soll das objective Daseyn eines Wesens geschlossen werden. Wenn dieses nicht anders, als aus der Voraussetzung einer objectiven materiellen Welt, geschehen kann; so sind allerdings vorerst alle Zweifel und Bedenklichkeiten zu heben, die jene Weltweise sich machen, eine solche Voraussetzung zuzugeben. Die Uebereinstimmung des innern und äußern Sinnes, die Uebereinstimmung aller Sinne, ja die Uebereinstimmung aller Menschen, und anderer uns bekannten lebendigen Wesen, wodurch der gesunde Menschenverstand das Würklichseyn eines solchen Objects annimmt und anzu-

nehmen so sehr berechtiget ist, hebt gleichwohl diese Zweifel nicht nach geometrischer Schärfe, benimmt ihnen nicht völlig ihre Möglichkeit. Sie haben freylich den höchsten Grad der Vermuthung wider sich. Augenscheinlich aber ist die Unmöglichkeit nicht, daß diese übereinstimmende Aussage von einer würklichen materiellen Welt auf einer Einschränkung der Sinneskraft beruhe, die allen menschlichen Sinnen, vielleicht allen thierischen Sinnen gemein, und also bloße Täuschung sey. Wäre sie aber dieses, so würde auch das Resultat die bloße Folge einer Sinnentäuschung und also **Unwahrheit** seyn.

Ihr sehet hieraus, warum die gründlichsten Philosophen allezeit die Beweisesart der zweyten Gattung vorgezogen haben. Ohne sich mit den Idealisten in die dornichte Untersuchung einzulassen, ob die sinnlichen Eigenschaften in uns, auch außer uns ein materielles Object haben — eine Untersuchung, die den Streit nur in die Länge ziehet — setzet die zweyte Methode blos unser eignes Daseyn zum voraus; **mein** eignes Daseyn, wenn mit dem Egoisten die Rede ist,

der in Absicht auf die Würklichkeit, keinen Pluralem zugeben will. Unsre unmittelbare Empfindungen sind, wie wir in der Vorerkenntniß gesehen, von der höchsten Evidenz. Das Subjective, als Subjective betrachtet, leidet keinen Zweifel. Der Schluß: Ich denke, also bin Ich, muß selbst von dem Egoisten zugegeben werden, wie eben daselbst mit mehrern gezeigt worden ist. Ich kann also meine Würklichkeit zum Grunde legen, ohne den mindesten Widerspruch zu befürchten, und wenn von dem Daseyn eines veränderlichen Wesens auf das objective Daseyn eines unveränderlichen nothwendigen Wesens geschlossen werden kann; so hat mein Beweis für das Daseyn Gottes die erforderliche Augenscheinlichkeit.

Denn, daß ich selbst ein veränderliches Wesen sey, wird wohl von dem hartnäckigsten Zweifler nicht bestritten werden können. Wenn ich mir selbst bewußt bin, daß Veränderungen in mir vorgehen; so leidet dieses weiter keinen Zweifel. In Absicht auf mich selbst fällt das Subjective und Objective zusammen, liegt Schein

und Wahrheit nicht aus einander. Was ich unmittelbar empfinde, kann nicht bloße Täuschung seyn; sondern muß würklich in mir vorgehen, und kann in Rücksicht auf mich selbst, mir auch als Object nicht abgesprochen werden. Mein Daseyn also sowohl, als meine Veränderlichkeit, sind über alle Zweifel hinweg.

Auch hierinn behauptet die zweyte Methode einen Vorzug vor der ersten. Wenn nach der ersten Methode die Würklichkeit einer materiellen Welt vorausgesetzt, und aus der täglichen Erfahrung ihre Veränderlichkeit angenommen wird; so findet der Spinozist, ob er gleich das Daseyn der materiellen Welt zugiebt, dennoch in der angenommenen Veränderlichkeit derselben etwas Willkührliches, das er nicht einräumen zu dürfen glaubt. Die materielle Welt ist ihm, der Substanz nach, ewig und unveränderlich. Blos die Form, oder der Abdruck derselben in uns, ist ihm Veränderungen unterworfen, und also zufällig. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß diesem Zweifel auch nach der ersten Methode leicht zu begegnen ist. Wir selbst bleiben doch allemal Theile

oder Merkmale des Ganzen, gehören mit zum Weltall, dessen Daseyn nothwendig seyn soll. Eine Substanz aber, die in irgend einem ihrer Theile oder Merkmale veränderlich und also zufällig ist, wird es auch im Ganzen seyn müssen.

Indessen ist dieser Schluß weit augenscheinlicher nach der zweyten Methode, in welcher blos mein eignes Daseyn zum Grunde gelegt wird. Daß ich selbst nicht immer derselbe bleibe, sagt mir mein unmittelbares inneres Gefühl. Die Aussage des inneren Gefühls ist, subjective betrachtet, von der höchsten Evidenz, und wenn von mir selbst, als Object die Rede ist, auch eine objective Wahrheit. Wer sich veränderlich denkt, der ist es.

Wenn ich veränderlich bin, so sind verschiedene sich entgegengesetzte Prädicate mit mir, als Subject, zugleich denkbar. Bin ich mir innerlich bewußt, daß ich vorhin gestanden habe und jetzt sitze; so müssen beyde entgegenstehende Sätze: ich sitze und ich sitze nicht; ich stehe und ich stehe nicht, gedacht werden können; denn die Folge der Zeit verändert das Materiale in der Er-

kenntniß nicht. Was zu einer Zeit denkbar ist, muß zu allen Zeiten auch denkbar bleiben. Wohl aber kann die Folge der Zeit das Formale in der Erkenntniß abändern. Was vorhin nicht gut, oder nicht das Beste war, kann jetzt nach einer verlängerten Reihe der Begebenheiten, das Beste werden; so wie umgekehrt: was damals als das Beste von mir gebilliget ward, kann jetzt nach veränderten Umständen aufgehört haben, das Beste zu seyn, und deswegen von mir gemißbilliget werden.

Es erhellet hieraus, wie in der Succession der Zeit verschiedene entgegenstehende Sätze zur Würklichkeit kommen, und also zur Wahrheit werden können. Wenn gestern der Satz: A ist B, in der damaligen Reihe der Dinge, das Beste gewesen und zur Wahrheit geworden; so kann heute, nach einer verlängerten Reihe und veränderten Umständen, der entgegenstehende Satz: A ist nicht B, der Ordnung und Vollkommenheit gemäßer, und daher besser seyn. Ihr sehet hier eine einfache Methode, von meinem eigenen Daseyn auf das Daseyn eines unver-

änderlichen Wesens zu schließen, das dieses Beste zur Absicht hat und freywillig hervorbringet. Wenn die Zeit in der materiellen Vorstellung nichts verändert und blos das Formale derselben abändern kann, so liegt der Grund der Veränderung, die ich in mir wahrnehme, nicht in ihrer Denkbarkeit; sondern in ihrer relativen Güte und Vollkommenheit. In so weit sie ein Gegenstand der Erkenntniß sind, bleiben sie allezeit unveränderlich. Nur als Gegenstand der Billigung können sie zu verschiedenen Zeiten sich verschiedentlich verhalten. Wenn aber Güte und Vollkommenheit der Grund seyn sollen, warum etwas würklich wird; so setzet dieses ein Wesen voraus, das an Güte und Vollkommenheit Gefallen findet, bey welchem sie zu Bewegungsgründen der Thätigkeit werden können. Jedoch von dieser Methode werde ich weiter unten ausführlicher handeln.

Vor jetzt habe ich euch noch eine Betrachtung mitzutheilen, auf die mein Idealist, mit dem ich mich von dergleichen Materien zu unterhalten pflege, mich geführt hat. „Sie lassen uns nicht

„Gerechtigkeit widerfahren, sprach er, wenn
„Sie behaupten, daß die Idealisten auf die
„Beweisesart der ersten Gattung Verzicht thun
„müssen. Nicht so völlig, sollte ich glauben,
„besonders, wenn der Streitpunkt erst so ins
„Reine gebracht wird, als von uns letzthin ge-
„schehen. Auch dem Idealisten ist die würkliche
„Welt eine würkliche Welt. Wir heben den
„wohlgegründeten Unterschied zwischen Träu-
„men und Wachen, Einbildung oder Erdichtung
„und Wahrheit nicht auf. Der Kurzsichtigste
„unter uns muß wahrnehmen, daß in Träumen,
„Einbildungen und Erdichtungen die Begeben-
„heiten in einer andern Ordnung nach und ne-
„ben einander gestellt sind, als diejenigen, die wir
„im Wachen für Wahrheit und Würklichkeit er-
„kennen. Jene folgen völlig oder wenigstens
„vornehmlich der Vorschrift des Witzes, der
„Einbildungskraft, der Erdichtung u. s. w. mit
„einem Worte, den Gesetzen der Seelenvermö-
„gen, die uns subjective eigen sind. Im wachen-
„den Zustande hingegen herrschet, wie Sie selbst
„gar richtig bemerket haben, die ursachliche Ver-

„knüpfung der Dinge, die Verbindung zwischen „hervorbringender Ursach und Würkung, nach so-„genannten Naturgesetzen. Diese Vorstellung „einer würklichen Welt, ist allen vorstellenden „Wesen gemein, wiederholt sich in jedem der-„selben mit der Abänderung, die seiner Fassungs-„kraft und seinem Stande gemäß ist. In jeder „Weltvorstellung, die einem wachenden Wesen „beywohnt, befindet sich Wahrheit und Per-„spective. Die Wahrheit wiederholt sich in al-„len und bleibt eben dieselbe. Das Perspectivi-„sche in dem Gemählde hingegen ist mannichfal-„tig und dem Gesichtspunkte angemessen. Der „Idealist leugnet blos das würkliche Daseyn ei-„nes Objects, das diesen wahren Abbildungen „zum Urbilde dienen soll, und zwar deswegen, „weil ihm dieses Urbild nichts mehr zu denken „giebt, weil er sich weiter keine Vorstellungen „davon zu machen weiß, als die Abbildung da-„von, die in seiner Seele anzutreffen ist. In-„dessen muß aus dieser Weltvorstellung des „Idealisten alles dasjenige folgen und geschlossen „werden können, was nach der Meynung des

„Materialisten und des Dualisten aus dem würk=
„lichen Daseyn des Objects folgt und geschlossen
„werden kann. Das Object giebt diesen keine
„Prädicate mehr, als jenem die Weltvorstellung.
„Es begründet also keine Schlußfolge, die jener
„nicht mit eben dem Rechte anerkennen und für
„wahr halten kann. Stellen Sie sich ein Zim=
„mer vor, dessen Wände alle mit Spiegeln be=
„kleidet sind, und eine Abbildung eines Gegen=
„standes, die in jedem Spiegel nach seiner Lage
„wiederholt wird. Lassen Sie diese Spiegel
„unter sich in Streit gerathen, ob der Gegen=
„stand, den sie vorstellen, mitten im Zimmer
„sich würklich befinde, oder ob der Künstler, der
„sie hervorgebracht, in einen jeden derselben
„nach seinem Standorte, auch die Abbildung
„hineingelegt habe. Wie werden sie diesen Streit
„unter sich entscheiden? Als Spiegel betrachtet
„können sie nichts, als Abbildungen des Gegen=
„standes, haben und je erlangen. Werden sie
„nicht aus ihrer Abbildung, wenn sie vernünf=
„tig denken können, eben die Schlußfolge zu
„ziehen im Stande seyn, als aus dem voraus=

„gesetzten würklichen Daseyn des Gegenstandes? „Muß es ihnen nicht vielmehr vollkommen eben „dasselbe seyn, der Gegenstand, von dem sie wei„ter nichts wissen und erfahren können, mag „im Zimmer vorhanden seyn, oder nicht vor„handen seyn?„ Gut, sprach ich, lassen Sie mich das Gleichniß nun fortsetzen. Wenn diese Spiegel anerkennen, daß sich in ihrer Abbildung Wahrheit und Perspective finde, und daß die Wahrheit sich wiederhole und in allen eben dasselbe bleibe; das Perspective hingegen jedem derselben eigenthümlich sey; wird ihr fernerer Streit nicht eine bloße Wortzänkerey seyn müssen? Wenn sie die Uebereinstimmung in den Abbildungen zugeben; was berechtiget sie, das Urbild, als den Grund der Uebereinstimmung, zu leugnen? oder vielmehr, was können sie ausser dieser Uebereinstimmung der Wahrheit noch mehr fordern, wenn sie das Daseyn des Urbildes anerkennen sollen?

Hätte nur mein Freund die Axiomata anerkannt, die ich euch vor einigen Tagen zu überlegen gegeben; so würde ich noch weiter in ihn ge-

drungen seyn. Ich würde gesagt haben: Wenn zugegeben wird, daß in dem Gemählde Wahrheit anzutreffen, die sich, das Perspectivische abgerechnet, in jedem Subjecte wiederholt, so ist es eine Folge ihrer Vorstellungskraft, und muß sich in dem allerhöchsten Wesen, wenn es ein solches giebt, in dem reinsten Lichte und ohne Zumischung des Perspectiven, darstellen. Ist aber dieses; so ist auch der Satz: es existirt ein solches Urbild objectiv würklich, die reinste und unleugbarste Wahrheit.

XI.

Epikurismus. — Ungefähr. — Zufall. — Reihe von Ursachen und Würkungen, ohne Ende, — ohne Anfang. — Fortgang ins Unendliche, vorwärts und rückwärts. — Zeitloses, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Fortgang.

Ein veränderliches, zufälliges Ding ist auf verschiedene Weise denkbar. Es kann mit der Veränderung und ohne dieselbe gedacht werden. Beyde Sätze enthalten gleiche Wahrheit. Von demselben Subjecte können, den Gedanken nach, entgegenstehende Prädicate ausgesagt werden. A ist B, und A ist nicht B; beydes kann wahr seyn oder wahr werden, wiewohl nicht zu einer Zeit an eben dem Subjecte.

Wenn aber jeder von diesen Sätzen gleichviel idealische Wahrheit enthält, wie können sie je zur Würklichkeit gelangen? Was ertheilet bald diesem, bald dem Gegensatze den Vorzug, und macht ihn zur würklichen Wahrheit? Wie kann das auf mancherley Art Mögliche, auf eine bestimmte Art würklich werden?

Von

Von **Ungefähr**, sagt die Schule Epikurs; durch bloßen **Zufall**. Wenn sie schon nicht alle einzelne Fragen so abfertiget; so kommen wir doch gar bald dahin, wo sie uns keine andere Befriedigung giebt. Wir müssen also untersuchen, ob diese Worte überall eine Antwort auf obige Fragen enthalten.

Da ich, wie Sie wissen, meinen ersten Unterricht in hebräischer Sprache genoß; so war ich gewohnt, jedes merkwürdige Wort, das ich in irgend einer andern Sprache las oder hörte, mir in Gedanken ins Hebräische zu übersetzen. Ich fand kein ächtes altes Wort in dieser Sprache für **Ungefähr** oder **Zufall**. Was die Schriftsteller späterer Zeiten dafür zu setzen pflegen, bedeutet ursprünglich vielmehr eine **Schickung, Fügung, Begegniß**; was eine höhere Macht ohne unser Zuthun uns zuschickt, begegnen läßt, also fast das Gegentheil von Zufall und Ungefähr. Nur in dem Mangel des Vorsatzes und der ursachlichen Einwürkung von Seiten des Menschen kommen **Fügung** und **Zufall** überein, und dieses scheinet die Uebersetzer aus dem Ara-

bischen, die griechische Begriffe in hebräische Wörter einzukleiden hatten, bewogen zu haben, ein Wort zu wählen, das der Bedeutung nach mit jenem einige Aehnlichkeit hat. Im Grunde sollen diese Worte, Zufall und Ungefähr, nicht nur allen menschlichen Einfluß, sondern schlechterdings allen Vorsatz, und alle ursachliche Einwürkung verneinen. Und so scheinen sich auch im Deutschen die gleichbedeutenden Wörter unterscheiden zu lassen. **Ungefähr** gehet mehr auf den Mangel des Vorsatzes; so wie **Zufall** mehr auf die Abwesenheit der würkenden Ursache zu gehen scheinet. Ein Ziel, das unvorsetzlich erreicht wird, ist ein bloßes **Ungefähr**, und von Begebenheiten, die auf oder neben einander folgen, ohne daß eine die andre unmittelbar hervorgebracht, sagt man, ihr Zusammentreffen sey ein bloßer **Zufall**. Wenn ein Kind im Schachspiele einen Stein versetzt, und eben dadurch einen glücklichen Zug thut; so war dieses ein bloßes Ungefähr. Daß aber aus diesem Kinde nachher ein guter Schachspieler geworden, kann ein **Zufall** gewesen seyn, ohne daß jener Um-

stand etwas dazu beygetragen hat. Wenn ich ausgehe, ohne den Vorsatz, meinen Freund aufzusuchen, und ihm auf dem Wege begegne; so ist dieses von Ungefähr. Trifft es aber gerade zu einer Zeit, da er meines Trostes, oder meines Beystandes bedarf; so ist dieses zugleich ein glücklicher Zufall.

Durch den Gebrauch dieser Wörter wollen wir im Grunde nichts weniger, als die Nothwendigkeit der Ursachen leugnen. Durch das Ungefähr wollen wir blos den Einfluß der Endursachen auf das handelnde Wesen, und durch Zufall einzig und allein die unmittelbare Einwürkung der Begebenheiten auf einander aufheben, ohne in Abrede zu seyn, daß diese Begebenheiten, jede von ihrer Reihe von Ursachen abhängen. Ja, das Zusammentreffen der Begebenheiten selbst wird nur bey Geschichtswahrheiten, Zeitungen, wie wir sie genannt haben, dem Zufalle zugeschrieben. Dinge, die sich nur ein einziges Mal in der Geschichte zugetragen, und vielleicht nie, wenigstens unter denselben Umständen nie, wiederkommen dürften, können sich zusammenfügen, ohne von

einander unmittelbar hervorgebracht, oder auch nur veranlaßt zu seyn. Sobald sie aber öfter vorkommen, und allezeit in derselben Verbindung und Zusammenfügung; so vermuthet der gesunde Menschenverstand schon ursachlichen Einfluß, und erwartet vom Aehnlichen Aehnliches. In meiner zweyten Vorlesung habe ich die Vernunftgründe aus einander gesetzt, die uns zu dieser Vermuthung berechtigen, und gezeigt, daß selbst der thierische Sinn zu einer Erwartung gestimmt ist, die mit der menschlichen Vermuthung einerley Grund hat. Auch haben die Alten, so viel ich weiß, sich selten verleiten lassen, dem Menschenverstande so sehr zu widersprechen und alle Caussalität zu leugnen, oder in Zweifel zu ziehen. Epikur nahm vielmehr selbst die Nothwendigkeit der materiellen Ursache an, und hielt daher die Atomen für ewig. Auch würkende oder erzeugende Ursachen gab er zu, und schrieb daher den Atomen eine Bewegung zu, wodurch alle Dinge der Natur erzeugt werden. Blos die Absichten in dem großen Weltall, oder den Einfluß der Endursachen glaubte er leugnen zu können. Alles

das Schöne, Große und Erhabene, das die Natur hervorbringt, schrieb er dem Zufalle zu. Der Zufall rüttelte den großen Becher mit Atomen durch einander, und warf ihn blindlings hin, und so sind denn die Dinge entstanden, die wir so sehr anstaunen. Wenn sie zu Endzwecken übereinstimmen, so ist dieses von Ungefähr. Die Ente, sagten die Epikurer, hat nicht Schwimmfüße bekommen, um schwimmen zu können; sondern sie schwimmt, weil ihr der Zufall solche Füße gegeben hat. Und so wird denn auch wohl der Magen nicht so eingerichtet seyn, damit er die Speisen verdaue, sondern verdauen, weil er von ungefähr ein Magen geworden ist; und wie übrigens, nach dieser schönen Theorie, die Lehre vom Nutzen der Theile im thierischen Leibe lauten mag, die nach dem gewöhnlichen Vortrage unserm pöbelhaften Menschensinn so wohl behagt. La Mettrie sagt: die Natur mache ihre Sachen niemals so gut, als wenn sie am wenigsten daran denke; wie jener Maler, der aus Verdruß, daß ihm der Schaum am Gebisse eines Streitrosses nicht gelingen wollte, den Pinsel wider die Leine-

wand warf, und eben dadurch den Gegenstand glücklich hervorbrachte, den er nachahmen wollte. So ungereimt euch dieses Geschwätze auch klingen mag, meine Lieben! so müßt ihr wissen, daß **la Mettrie** sich auf diesen Einfall so viel zu gute that, daß er ihn in allen seinen Schriften wiederholet, und daß die Schriften dieses Mannes zu ihrer Zeit Aufsehen gemacht und Beyfall gefunden haben. Indessen lasse ich mich vor jetzt auf die Lehre von den Absichten noch nicht ein. Ich werde in der Folge auf dieselbe zurückkommen, und wende mich vor jetzt wieder zu den hervorbringenden Ursachen.

Es wird zugestanden, daß jede Begebenheit in dem Weltall ihre Ursachen habe, die sie zur Würklichkeit bringen, und wenn gefraget wird: Wie von entgegenstehenden Bestimmungen eines veränderlichen Wesens jetzt vielmehr diese zur Würklichkeit gekommen? so wird auch Epikur antworten: Durch die nächst vorhergegangenen würkenden Ursachen. Diese Ursachen sind, als veränderliche Dinge, nicht weniger auf verschiedene Weise bestimmbar, und haben abermals

den Grund ihrer Bestimmtheit in ihren würkenden Ursachen, und so weiter rückwärts ohne Gränze. Wenigstens sehen wir keine Schranken, wo wir stehen bleiben könnten; so lange noch von veränderlichen, auf mehr als eine Weise denkbaren Dingen die Rede ist. Auch vorwärts; jede Begebenheit hat ihre Würkung, und wie nichts völlig fruchtlos seyn kann, so wird auch die Würkung nicht ohne alle Würkung seyn. Nun entstehet die Frage: Kann diese unendliche Reihe von Ursachen und Würkungen, ohne Abhängigkeit von einem nothwendigen und veränderlichen Wesen, für sich bestehen oder nicht? Erhält sich diese Kette ohne Anfang und Ende durch ihre Unendlichkeit von selbst, oder muß sie irgendwo am Throne der Allmacht befestigt seyn, um durch diese Verbindung mit dem nothwendigen Wesen in Würklichkeit kommen und erhalten werden zu können? Verschiedene Weltweisen glaubten darthun zu können, daß eine Reihe ohne Anfang zwar denkbar sey, aber nicht habe zur Würklichkeit kommen können. Sie bedienten sich folgender Gründe.

Von der Reihe ohne Ende, sprachen sie, ist es offenbar, daß sie niemals würklich werden könne; denn eben hierinn bestehet ihre Endlosigkeit, daß sie niemals wird vollendet seyn, daß sie sich immer noch muß verlängern lassen. Ihre Endlosigkeit kann also niemals würklich werden, oder geworden seyn. Es bleibt immer noch im **Vermögen**, etwas hinzuzusetzen, und also ist das Würkliche niemals **endlos**. Eben also, schlossen sie, sey die Anfanglosigkeit ein bloßer Gedanke, der aber nicht hat zur Würklichkeit kommen können. Weil wir uns die Reihe der Ursachen rückwärts, wie eine Länge vorstellen, die wir nach Belieben in Gedanken verlängern können; so sagen wir, sie sey ohne Anfang. Im Grunde aber kann dieser Gedanke nie ausgeführt werden, kann das Anfanglose, so wenig als das Endlose, zur Würklichkeit kommen. Beydes, sowohl das Anfanglose als das Endlose, erfordern eine Ewigkeit zu ihrem würklichen Daseyn, und eine Ewigkeit kann nie vergangen seyn. Wir müssen daher einen solchen Anfang der Dinge zugeben, der weiter keines Anfangs bedarf; also ein noth-

wendiges Wesen, dessen Daseyn nicht von würkenden Ursachen abhängt, dessen Dauer aber keine Zeitfolge ohne Anfang, sondern vielmehr eine Zeitlosigkeit, eine unwandelbare Ewigkeit ist, die ihrem Wesen nach weder Anfang, noch Fortgang, noch Ende haben kann. Nur die zufälligen Begebenheiten der Welt erkennen eine vergangene und eine künftige Zeit. Das nothwendige Wesen hat, wie alle nothwendige Wahrheiten der Geometrie, keine vergangene und keine zukünftige Zeit. Man kann nicht sagen: sie waren oder werden seyn, sondern: sie sind.

Was wir also von dem Anfanglosen behauptet haben, läßt sich auf das Zeitlose nicht anwenden. Jenes muß irgendwo stille stehen; dieses aber erkennet schlechterdings keinen Fortgang. Eine veränderliche Substanz ist nicht alles, was sich von ihr denken läßt, zugleich; ihr Daseyn gleichet einer Linie, die dem Raum sowohl, als der Zeit nach, immer einen Zuwachs leidet. Die unveränderliche nothwendige Substanz ist alles das zugleich, was von ihr denkbar ist, und ihr Daseyn erkennet weder Zuwachs, noch Abnahme.

Sie ist und bleibt unveränderlich immer dasselbe Ding. — — So bündig diese Gründe auch scheinen; so wollen sich doch so manche Philosophen damit nicht beruhigen, und zwar aus verschiedenen Ursachen.

Erstlich will ihnen die Analogie zwischen Anfang und Ende nicht völlig einleuchten. Wenn schon zu keiner bestimmten Zeit der Zukunft eine Ewigkeit wird vollendet seyn können, so folgt noch nicht die Nothwendigkeit des Anfanges, wenn man nicht für die Langeweile annehmen will, daß das Vergangene sich in einen Zeitraum einschliessen lasse.

Man scheinet also das vorauszusetzen, was erst untersucht werden soll. Die Frage war, ob eine Reihe ohne Anfang würklich seyn könne? und in der Antwort nimmt man als zugegeben an, daß nichts Anfangloses vergangen seyn könne.

Zweytens verwickelt uns diese Beweisesart in die schwierige Untersuchung vom Unendlichen in Zeit und Raum; in wie weit die Idee des Unendlichen, sowohl in Absicht auf die Theil-

barkeit, als auf die Ausdehnung der Zeit und des Raums statt habe, oder nicht; Untersuchungen, die ihrer Subtilität halber schwer zu erörtern sind, und es ist nicht dienlich, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes auf einem so lockern Grunde zu bauen.

Endlich will ihnen auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen der Kraft nach, und dem Unendlichen der Dauer nach, nicht völlig einleuchten. Soll das Unendliche der Kraft nach, oder das nothwendige Wesen, sprechen sie, zu allen Zeiten würklich vorhanden seyn können; so siehet man nicht ein, warum nicht auch das Veränderliche der Dauer und Ausdehnung nach unendlich seyn könne? Läßt sich alles Zufällige, sowohl rückwärts als vorwärts, in eine unendliche Reihe von Ursachen und Würkungen auflösen; so siehet man keinen Grund, warum es nicht durch die Würklichkeit in eine solche soll aufgelöset worden seyn? Wenn wir einen allerhöchsten Verstand zugeben; so müssen in demselben alle auflösbare Begriffe würklich aufgelöset seyn. Jeder Begriff des Zufälligen also führet in demselben eine an-

fang- und endlose Reihe von Ursachen und Würkungen mit sich, in welche derselbe seiner Natur nach aufgelößt und entwickelt werden muß. Wir begreifen also nicht völlig, warum dasjenige, was Gott von den zufälligen Dingen sich denkt, nicht auch ohne Gott hat würklich werden können. Wenigstens, sprechen sie, fehlt dieser Beweisesart die überzeugende Augenscheinlichkeit, die wir dem Beweise vom Daseyn Gottes geben zu können wünschen. Sie haben sich also bemühet, den Beweis auszuführen, ohne sich in die Untersuchung einzulassen: ob eine Reihe ohne Anfang würklich seyn könne oder nicht? vielmehr überhaupt darzuthun, daß auch eine Reihe ohne Anfang nicht anders, als durch ihre Abhängigkeit von einem nothwendigen Wesen würklich seyn könne. Hiervon in der nächsten Vorlesung.

XII.

Zureichender Grund des Zufälligen im Nothwendigen. — Jenes ist irgendwo und irgendwann; dieses allenthalben und immerdar. — Jenes nur in Beziehung auf Raum und Zeit; dieses schlechterdings das Beste und Vollkommenste. — Alles, was ist, ist das Beste. — Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Würklichkeit.

Ohne die Unmöglichkeit einer anfanglosen Reihe vorauszusetzen, sagte ich zum Beschlusse meiner gestrigen Vorlesung, haben einige Weltweisen vom Daseyn des Zufälligen und Veränderlichen auf das Daseyn des Nothwendigen, Unveränderlichen geschlossen, und dieses gehet gar füglich an. Vermöge des sechsten Grundsatzes, den wir in unsrer Vorerkenntniß vorausgeschickt, kann von einem Subjecte A nicht anders mit Grunde der Wahrheit das würkliche Daseyn ausgesagt werden, als in so weit es mit diesem Prädicate in Verbindung stehet, entweder weil es nicht ohne würkliches objectives Daseyn gedacht werden kann, oder weil es unter gewissen Umständen das Beste geworden, und daher so und nicht anders hat gebilliget werden müssen. Die Leibnitzianer

nennen dieses den Satz des zureichenden Grundes, und sagen daher: alles was würklich ist, muß einen zureichenden Grund haben, d. h. es muß sich begreiflich machen und vernünftig erklären lassen, warum es überall zur Würklichkeit gekommen, und warum es vielmehr so, als auf eine andere Weise würklich geworden ist. Nun finden wir bey einem zufälligen Wesen diesen Grund nicht in ihm selbst; denn aus seiner Denkbarkeit läßt sich sein Daseyn nicht begreiflich machen; wir finden ihn aber eben so wenig in den nächsten Ursachen desselben, wenn diese selbst zufällig sind, und ihr eigenes Daseyn nicht begründen können. Denn so lange dieses ist, geben sie keinen befriedigenden Grund, keinen begreiflichen Aufschluß von der Wahrheit seines Daseyns, und das Gegentheil hört nicht auf, denkbar zu seyn. Hat aber dieses in Ansehung der nächsten Ursachen seine Richtigkeit, so wird es in Absicht der entfernten Ursachen eben so wenig geleugnet werden können, und wir mögen die Leiter der Dinge hinaufsteigen, so hoch wir wollen, wir sind dem völlig zureichenden und vernünftig erklären-

den Grunde nicht um eine Sprosse näher gekommen. Ist aber dieses; so wird eine unermeßliche, eine anfanglose Kette von Ursachen diesen Grund eben so wenig enthalten können. Die Frage wird blos verschoben, nicht aufgelöset. Sie kommt immer in derselben Stärke und in demselben Umfange wieder zum Vorschein. Eine unendliche Kette zufälliger Dinge kann also den Satz nicht zur bestimmten Wahrheit machen, auf welchem das Daseyn irgend eines zufälligen Dinges beruhet. D. h. Eine ins Unendliche zurückgehende Reihe zufälliger Ursachen kann den völlig zureichenden Grund nicht enthalten, warum ein zufälliges Ding vielmehr ist, als nicht ist; vielmehr so, als anders vorhanden ist. Da also zufällige Wesen würklich vorhanden sind; so muß es auch ein nothwendiges Wesen geben, das den Grund aller zufälligen Dinge in sich enthält, das aber selbst den Grund seines Daseyns nicht wieder außer sich, sondern in sich selbst, in seinem eigenen Wesen, in seiner innern Möglichkeit hat. Diese Sätze werden in den gemeinen Lehrbüchern ausgeführet. Lasset uns versuchen, sie auf unsere

Weise, und mit Rücksicht auf unsere voraus-gesetzte Grundsätze, ins Licht zu setzen.

Das Daseyn zufälliger Dinge folgt nicht aus ihrer innern Möglichkeit; sie sind nicht würklich, weil sie gedacht werden können; denn sonst wären sie schlechterdings nothwendig. Es folgt aber auch nicht, auf eine zureichende Weise, aus ihren nächsten oder entfernten hervorbringenden Ursachen, und eben so wenig aus einer anfanglosen Reihe von würkenden Ursachen; so lange diese Ursachen selbst zufällig sind, und das Gegentheil nicht ausschließen. Wenn also zufällige Dinge würklich seyn, so und nicht anders würklich seyn sollen; so muß der Wahrheitsgrund ihres Daseyns in ihrer Abhängigkeit von einer schlechterdings nothwendigen Ursache zu suchen seyn, wodurch das Gegentheil oder ihre Nichtexistenz ausgeschlossen wird. Nun kann dieses Gegentheil nicht zufolge des Erkenntnißvermögens des nothwendigen Wesens ausgeschlossen werden; d. h. das zufällige Wesen ist nicht deßwegen vorhanden, weil seine Abhängigkeit von einem nothwendigen Wesen das Gegentheil undenkbar macht; denn so würde

es

es ja selbst nothwendig und unveränderlich seyn müssen. Was aus einer nothwendigen Wahrheit auf eine nothwendige Weise folgt, muß selbst nothwendig seyn. In der Eigenschaft eines zufälligen Wesens, ein Gegenstand der Erkenntniß zu seyn, kann also der Grund seines Daseyns oder seine Abhängigkeit vom Nothwendigen nicht gefunden werden. Wenn dieses wäre, so würde es selbst nicht blos **irgendwo** und **irgendwann** zur Würklichkeit kommen, sondern allezeit unveränderlich dasselbe bleiben müssen; denn als Gegenstand der Erkenntniß ist es unveränderlich und ewig. Vielmehr wird also seine Abhängigkeit vom nothwendigen Wesen darinn zu suchen seyn, daß es ein Gegenstand des Billigungsvermögens geworden. Vermöge seiner innern Güte und Vollkommenheit muß es unter gewissen Umständen **irgendwo** und **irgendwann** das Beste geworden, und als ein solches von der nothwendigen Ursache gebilliget und hervorgebracht worden seyn. Nur in dieser Beziehung läßt sich von seiner Veränderlichkeit vernünftiger Grund angeben; läßt sich begreiflich machen, warum es jetzt

so, jetzt anders zur Würklichkeit kömmt. Es kömmt zum Vorscheine, sobald es in der Reihe der Dinge so und nicht anders das Beste geworden. In der Billigung und in der freyen Wahl des nothwendigen Wesens liegt also der einzige wahre Grund der Abhängigkeit eines zufälligen Dinges von demselben. Nur durch diese Billigung wird das Daseyn eines zufälligen Wesens **irgendwo und irgendwann**, zur ausgemachten Wahrheit, wird das Gegentheil oder das Nichtseyn desselben für jetzt undenkbar, und also zur Unwahrheit.

Aber dieses nothwendige Wesen selbst, wo wird der Grund seines Daseyns anzutreffen seyn? Wir haben gesagt, in seinem innern Wesen, in seiner innern Möglichkeit; d.h. es ist vorhanden, weil es denkbar ist; sein Nichtseyn kann nicht gedacht werden und ist also eine Unwahrheit. Wenn wir diesen Begriff gehörig entwickeln; so kommen wir auf die Beweisesart a priori, nach welcher das Daseyn eines nothwendigen Wesens aus der bloßen Denkbarkeit desselben geschlossen wird. Die Ausführung dieses Satzes verspare ich mir

auf eine der künftigen Vorlesungen, und begnüge mich vor der Hand, aus dem unleugbaren Daseyn zufälliger veränderlicher Dinge, ihre Abhängigkeit von einer nothwendigen Ursache und zwar von der freyen Wahl dieser freyen Ursache dargethan zu haben. Denn alles, was von einer würkenden Ursache, Kraft seiner Billigung, hervorgebracht wird, ist eine Würkung seiner Willkühr, und wenn diese Willkühr aus Einsicht und vernünftigen Gründen auf das Beste trifft, so wird sie eine freye Wahl genennet. Ich lasse mich den Einwurf nicht irren, daß auf solche Weise das Freywillige selbst zur Nothwendigkeit gemacht wird, indem das Gegentheil unter der Bedingung, daß jenes das Beste ist, auf diese Weise unmöglich seyn muß. Ich weiß wohl, daß sich manche Weltweise durch diesen Einwurf haben bewegen lassen, in der freyen Wahl selbst eine Unbestimmtheit zuzugeben und den Ausschlag nicht von dem Bewegungsgrunde, sondern gleichsam von einem Ungefähr, abhängen zu lassen; allein ich erkläre mich ausdrücklich: daß ich weder für den Menschen, noch für die Gottheit selbst

eine andre Freyheit anerkenne, als die von der Erkenntniß und Wahl des Besten abhängt. Das Vermögen, dieses Beste einzusehen, zu billigen und zu wählen, ist wahre Freyheit, und ein Vermögen, dieser Erkenntniß, Billigung und Wahl zuwider zu handeln, ist nach meinen Begriffen, ein wahres Unding. Will jemand diese Bestimmtheit der freyen Wahl, Nothwendigkeit, Zwang oder Fatalität nennen, so sey ihm dieses vergönnt; in so fern er dadurch den Unterschied nicht aufzuheben gedenkt, der in der Sache liegt. Umfasset mit den vielschichtigen Wörtern, **Nothwendigkeit, Zwang, Können und Nichtkönnen**, so vielerley Begriffe ihr wollet; genug für mich, es giebt eine zwiefache Nothwendigkeit; die eine beruhet auf Wahrheit und Unwahrheit, die andre auf Güte und Vollkommenheit. Jene wird die blinde, diese die sitliche Nothwendigkeit genannt. Jene setzt weder Kenntniß des Besten, noch Billigung und Wahl desselben, weder Absicht, noch Selbstentschliessung zum voraus; bey dieser hingegen werden die Endursachen mit zu hervorbringenden würkenden Ursachen,

und die Handlung erfolget blos, weil sie der Billigung und der Absicht gemäß ist, die uns dazu angetrieben, oder wenn ihr wollet, gezwungen haben. Einen Zwang oder Nothwendigkeit von dieser Art gebe ich auch in Absicht auf Gott zu, und ich muß mir es gefallen lassen, wenn man mich dieserhalb einen Fatalisten nennen will. — Ich kehre zur vorliegenden Untersuchung zurück. Wie weit sind wir gekommen?

Wir hatten herausgebracht, daß ein nothwendiges unveränderliches Wesen vorhanden seyn müsse, welches dieses veränderliche Weltall und unser veränderliches Selbst aus freyer Wahl des Besten zur Würklichkeit gebracht hat.

Wahl des Besten setzt Kenntniß desselben zum voraus; also besitzt dieses Wesen auch Erkenntnißkraft. Eben so gewiß ist es, daß dieses nothwendige Wesen auch Billigungsvermögen, Begierde und Abscheu, Vernunft und Willen besitzen muß, denn völlig ohne diese Eigenschaften läßt sich weder Wahl, noch Hervorbringung des Besten denken. Daß aber dem nothwendigen Wesen jede Eigenschaft, die es besitzt, im höch-

sten Grade und ohne alle Schranken zukommen müsse, ist in unzähligen Lehrbüchern ausgeführt worden, und noch hat Niemand etwas erhebliches dawider zu erinnern gefunden. Sonach hätten wir erwiesen, daß das nothwendige Wesen auch alle Eigenschaften des Verstandes und des Willens in ihrer höchsten Vollkommenheit besitzen müsse? — Der Schritt scheint zu rasch. — Lasset uns einen Ueberblick auf die Gründe werfen, die uns hieher geführet haben, um zu sehen: ob nicht der Weg besser geebnet werden könne!

Wenn der sinnlich evidente Satz: **Eine Sinnenwelt ist würklich vorhanden**, oder (welches noch weniger leugbar ist) der Satz: **Ich selbst bin würklich vorhanden**, objective Wahrheit seyn muß; so werde ich, als Subject dieses Satzes, mit dem Daseyn, als Prädicate desselben, in Verbindung stehen, und so wie ich bin, mit allen meinen Individualbestimmungen, ohne dieses Prädicat, nicht gedacht werden können; denn jede Wahrheit muß durch das Positive der Denkungskraft zu erkennen seyn. Nun

kann dieser Verbindungsgrund in dem Materialen des Begriffs nicht anzutreffen seyn. Wäre dieses; so würde ich vorhanden seyn, weil ich denkbar bin. Ich würde also unveränderlich bleiben müssen. Nun ist das subjective Bewußtseyn von meiner Veränderlichkeit über allen Zweifel hinweg, und es ist eben so unleugbar, daß ein Wesen, welches sich seiner Veränderung bewußt ist, auch in der That veränderlich seyn muß. Ein unmittelbares Bewußtseyn belehrt mich, daß ich vorhin anders gewesen, als ich jetzt bin: da aber die Zeitfolge in der Denkbarkeit des Begriffs nichts vermindert; so kann das Gegentheil von dem, was ich vorher gewesen, noch jetzt nicht aufgehöret haben, denkbar zu seyn. Der Wahrheitsgrund des obigen Satzes wird also nicht in dem Materialen des Erkenntnisses, sondern in dem Formalen desselben; nicht in der Denkbarkeit des Subjects, sondern in seiner Güte und Vollkommenheit zu suchen seyn. Er liegt aber ferner nicht in meiner absoluten Vollkommenheit; denn ich besitze sie nicht ohne Schranken, welches abermals durch mein subjectives Bewußtseyn von

der höchsten Evidenz ist. Wenn also ein Wahrheitsgrund des Satzes zu finden ist, so muß er in der relativen Vollkommenheit anzutreffen seyn; in der Beschaffenheit, vermöge welcher ich unter gewissen Umständen, in einer gewissen Reihe von Dingen, jetzt und hier, so und nicht anders, habe das Beste werden können. So und nicht anders läßt sich von unsrer Veränderung vernünftiger Grund angeben; so und nicht anders läßt sich begreifen, wie ein zufälliger Satz, der gestern nicht wahr gewesen, heute zur Wahrheit werden kann. Unter jeder Bedingung der Zeit und des Raums erlanget **irgendwo** und **irgendwann** etwas anders die Qualität des Besten, und eben dadurch den Wahrheitsgrund seines Daseyns. Nun kann diese relative Güte eines zufälligen Wesens auf keine andere Weise seinen Würklichkeitsgrund enthalten, als in so weit es dadurch einer freyen Ursache zur Absicht dienen, und sonach von demselben gebilliget werden kann. Der Grund meines Daseyns muß also in einer freyen Ursache zu suchen seyn, die mich jetzt und hier, als zu der Reihe des Besten gehörig, er-

kannt und gebilliget hat, und dadurch bewogen worden ist, mich zur Würklichkeit zu bringen. Diese freye Ursache kann selbst nicht zufällig seyn; sonst wären wir der Begreiflichkeit des Satzes nicht um einen Schritt näher gekommen; der Wahrheitsgrund würde noch immer von neuem zu suchen seyn, der den Begriff des zufälligen Wesens mit der Existenz verbindet. Wir müssen also am Ende auf ein nothwendiges Wesen zurückkommen, bey welchem dieser Wahrheitsgrund in der Denkbarkeit des Subjects selbst lieget, zu einem Wesen, dessen objectives Daseyn von seiner Denkbarkeit nicht zu trennen ist; welches vorhanden ist, weil es gedacht werden kann.

Wenn die Beschaffenheit eines Dinges, als relativ gut, den Grund seiner Würklichkeit enthalten soll; so muß es absichtlich gewählt worden seyn. Die nothwendige Ursache wird also das Zufällige, das von ihm sein Daseyn hat, erkannt und absichtlich gewählt haben müssen. Da nun das nothwendige Wesen alles, was es ist, im höchsten Grade der Vollkommenheit seyn muß;

so wird die Erkenntniß der nothwendigen Ursache die allervollkommenste, und ihre Wahl die freywilligste seyn müssen. Sie wird also von je her alle Veränderungen der Zeit und des Orts, und so auch alle Bestimmungen und Merkmale, durch welche ein zufälliges Ding zu seiner Zeit und an seinem Orte das Beste ist, auf das deutlichste und vollkommenste gedacht, und mit dem Grade der Würksamkeit und Bestrebung, der ihnen angemessen ist, gebilliget haben. Nun gehet das Bestreben des Billigungsvermögen, wie wir in der siebenten Vorlesung gesehen, von dem Subjecte aus, hat sein Ziel in dem Objecte der Erkenntniß, und suchet dasselbe mit den gebilligten Begriffen des Subjects in Gleichstimmung zu bringen. Die nothwendige Ursache wird also, vermöge ihres höchstvollkommenen Billigungsvermögens, alles Zufällige nach Maaßgabe seiner Beschaffenheit und Fähigkeit irgendwo und irgendwann das Beste zu seyn, auch alsda und alsdann zur Würklichkeit kommen lassen: und da der Lauf der Zeit und die Ordnung des Raums veränderlich sind; so müssen es auch die Dinge

seyn, die blos vermöge ihrer Beschaffenheit, das Beste zu werden, zum Vorscheine kommen.

Alles, was ist, ist das Beste. 1) Schlechterdings das Beste, oder das Allervollkommenste in der **Einfachheit**; der Inbegriff aller Realitäten, das selbstständige Wesen (Ens a se) 2) Das Beste secundum quid, das Vollkommenste in der **Vereinigung**, in der Verbindung vieler, deren jedes, einzeln betrachtet, eingeschränkt und unvollkommen ist, durch Verbindung und Beytrag zum vollkommensten Ganzen aber irgendwo und irgendwann, als ein Theil des Ganzen, das Beste wird; die Welt sammt allen ihren Veränderungen in Zeit und Raume.

Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Würklichkeit. 1) **Das absolute Beste.** Gott denkt sich selber mit der lebendigsten Erkenntniß, mit der allerhöchsten **Selbstbilligung.** Seine allerhöchste Kraft bringt unaufhörlich in ihm selbst alle Prädicate hervor, die in einem Subjecte sich vereinigen lassen, und diese sind so nothwendig, als seine Denkbarkeit. 2) Das

Beste secundum quid, oder das hypothetische. Gott denkt seine Eigenschaften mit den unendlich mannichfaltigen Einschränkungen, mit welchen sie denkbar sind. D. h. er denkt alle mögliche Abstufungen seiner Vollkommenheiten mit dem einer jeden angemessenen Grade von Billigung und Wohlgefallen. Er denkt sich alle mögliche Verbindungen dieser eingeschränkten Vollkommenheiten; nicht in Einem Subjecte, denn sie sind unvereinbar; aber er denkt sie sich in Verbindung vieler. Unter diesen möglichen Verbindungen vieler eingeschränkter Wesen, wird Eine im Ganzen, Vergleichungsweise, die beste seyn; so wie jedes Einzelne in derselben an seinem Orte und zu seiner Zeit das Beste seyn muß. Gott denkt sich diese vollkommenste Verbindung, und alle in derselben vorkommenden nach Zeit und Ordnung eingeschränkten Dinge, in so weit sie das Beste sind, mit dem höchsten Grade der Billigung. Billigungskraft hat zum Ziele die Hervorbringung des Gegenstandes, das Bestreben, den Gegenstand der Vorstellung nach Maaßgebung des Ideals zur Würklichkeit zu bringen.

Die Kraft des selbstständigen Wesens wird also diese eingeschränkte Grade seiner Vollkommenheit und ihre bestmögliche Verbindung hervorbringen; nicht in sich, denn sie sind mit seinen Eigenschaften nicht vereinbar, sondern ausser sich, als für sich bestehende eingeschränkte Substanzen, jede mit der Veränderung in Ort und Raume, mit welcher sie in Beziehung auf das Ganze das Beste sind. **Gott ist Schöpfer und Erhalter des besten Weltalls.**

Man siehet hier den Uebergang von dem Verstande Gottes auf seine Eigenschaft als Schöpfer und Erhalter der Dinge ausser ihm. Vorstellung, mit Billigung oder Theilnehmung verbunden, ist **lebendige Erkenntniß**, und lebendige Erkenntniß im höchsten Grade ist Anregung zur Thätigkeit, Bestreben zum Hervorbringen, zum Kraftäußern.

Auch haben einige Weltweise sich die Mühe gegeben, auf diesem Wege das sonderbare Vorgeben der Egoisten auf eine demonstrative Weise zu widerlegen. Schon der gesunde Menschenverstand

verwirft dieses Vorgeben als eine unstatthafte Grille; allein es hat, wie wir gesehen, seinen Nutzen, wenn man den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes durch Vernunftgründe wissenschaftlich zu machen sucht. Wenn alles, was Gott sich als das Beste denkt, auch zur Würklichkeit kömmt, und zu dem Weltall, das der Egoist sich vorstellet, außer ihm, noch mehrere Substanzen gehören, die als Theile zum vollkommensten Ganzen übereinstimmen; so müssen auch außer ihm mehrere Substanzen zur Würklichkeit kommen, und von Gott hervorgebracht worden seyn. Als einzelne Substanz kann der Egoist sich nicht einbilden, ein Gegenstand der göttlichen Billigung, des göttlichen Wohlgefallens zu seyn; denn er ist sich seiner Schwäche und seiner Mängel bewußt: Also nur in Verbindung mit dem Ganzen kann sein Daseyn irgendwo und irgendwann das Beste geworden und von Gott gebilliget worden seyn. Mithin muß dieses Ganze, sammt allen Substanzen, die dazu gehören, eben sowohl, als sein **Ich**, die Würklichkeit erlanget haben.

Ja man hat gesucht, auch die Idealisten auf diese Weise wissenschaftlich von dem Ungrunde ihrer Meynung zu überführen. Diejenige Verbindung der Dinge, in welcher die Materie, als Gegenstand der Vorstellung würklich vorhanden ist, muß nothwendig vollkommner seyn, als eine solche, in welcher die sinnlichen Beschaffenheiten äußerlich keinen Gegenstand haben. In jener ist blos Harmonie in den Vorstellungen denkender Wesen, in so weit sie Abbildungen sind und Wahrheit enthalten; in dieser hingegen stimmen die Vorstellungen denkender Wesen nicht nur unter sich, sondern auch mit dem außer ihnen würklich befindlichen Objecte zusammen, welches zu ihren bildlichen Vorstellungen das Vorbild ist. In jener stimmt nur Abbildung mit Abbildung, in dieser hingegen auch Abbild mit Urbild zusammen. Größre Uebereinstimmung ist größere Vollkommenheit; also wird eine Welt, in welcher außer den Geistern auch Materie anzutreffen ist, vollkommener seyn, als eine solche, die blos aus Geistern bestehet. Da nun Gott nur das Vollkommenste zur Würklichkeit bringet; so wird die

Welt, die er erschaffen hat, nicht blos idealisch seyn, sondern auch würkliche Materie enthalten, so wie es die größte Harmonie erfordert. Ihr sehet aber von selbst ein, daß durch diese Gründe blos das Daseyn eines Objects der materiellen Vorstellungen geschlossen werden kann; in wie weit sich aber bey der Darstellung materieller Beschaffenheiten das Subjective unserer sinnlichen Erkenntniß mit einmischt und solche in Erscheinungen verwandelt, bleibt hierdurch unentschieden. In der sinnlichen Erkenntniß liegt unstreitig Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist bey uns mit Scheine, das Urbildliche ist mit dem Perspectiven verbunden und kann durch unsre Sinne nicht von demselben getrennt werden.

XIII.

Spinozismus. — Pantheismus. — Alles ist Eins und Eins ist Alles. — Widerlegung.

Die Spinozisten behaupten: Wir selbst und die sinnliche Welt außer uns, seyn nichts für sich Bestehendes; sondern bloße Modificationen der unendlichen Substanz. Kein Gedanke des Unendlichen könne außer ihm und abgesondert von seinem Wesen zur Würklichkeit gelangen; denn es gebe nur eine einzige Substanz von unendlicher Denkungskraft und unendlicher Ausdehnung. Gott, sagt der Spinozist, ist die einzige nothwendige und auch nur die einzige mögliche Substanz, alles Uebrige lebt, webt und ist nicht außer Gott; sondern Modification des göttlichen Wesens. **Eins ist Alles und Alles ist Eins.**

So sonderbar diese Meynung auch klingt und so sehr sie von der gemeinen Bahn des gesunden Menschenverstandes abweicht; so hat sie doch von je her denkende Köpfe zu Anhängern und Freunden gehabt. Ja, Schwärmer und Atheisten haben sich vereinigt, sie anzunehmen; weil sie in der That diese entgegengesetzten Irrthümer zu ver-

binden scheint. Daß sie an Atheismus streifet, scheinet dem ersten Blicke nach in die Augen zu fallen. Allein Wachter hat in einem besondern Tractat*) angezeigt, daß sie in der kabbalistischen Schwärmerey ihren Ursprung habe, und ganz auf dieselbe gebauet sey. Lasset uns indessen nicht auf die Folgesätze sehen, die dieser Schule zur Last geleget werden, sondern auf die Gründe, auf welche sie sich stützet. Wir schweben hier in einer Region von Ideen, die von der unmittelbaren Erkenntniß zu weit entfernt ist; in welcher wir unsere Gedanken blos durch den Schattenriß der Worte zu erkennen geben; ja blos durch Hülfe dieser Schattenrisse selbst wieder zu erkennen im Stande sind. Wie leicht ist hier der Irrthum! Wie groß die Gefahr, den Schatten für die Sache zu halten! Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten. Verändert die mindeste Kleinigkeit

*) Wachter Spinozismus im Judenthum.

im Schattenriß: sogleich erhält das ganze Bild ein andres Ansehen, eine andre Physiognomie. So auch mit Worten und Begriff. Die kleinste Abweichung in der Bestimmung eines Grundwortes führt am Ende zu ganz entgegengesetzten Folgen, und wenn man den Punkt aus den Augen verloren, von welchem man gemeinschaftlich ausgegangen ist; so streitet man am Ende nicht mehr um Worte, sondern um die wichtigsten Sachen. Wir müssen also auf den Scheideweg zurück, wo der Spinozist uns verläßt und seinen eignen Weg nimmt, um zu sehen, ob wir den Streit nicht beylegen können, bevor wir uns trennen.

Wovon gehen wir aus? Was können wir unter uns als ausgemacht annehmen und voraussetzen, um nach dessen Maaßgebung den Streitpunkt zu richten? So viel mir von der Lehre der Spinozisten bekannt ist, kommen sie mit uns in folgenden Lehrsätzen überein: **Das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen, als auflösbar in unendliche Reihen; als Wesen, die ihrer Natur nach**

rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daseyn voraussetzen und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Würklichkeit befördern.

Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben außer Gott ihre eigene Substantialität; ob sie gleich nur als Würkungen seiner Allmacht vorhanden seyn können. Die endlichen Wesen bestehen für sich, zwar abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach mit dem Unendlichen nicht vereiniget. Wir leben, weben und sind, als Würkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet: Es gebe nur eine Einzige unendliche Substanz; denn eine Substanz müsse für sich bestehen, keines andern Wesens zu ihrem Daseyn bedürfen und also unabhängig seyn. Da aber kein endliches Wesen unabhängig seyn könne; so sey auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sey das Weltall eine wahre Substanz, indem es

in seiner Unbegränztheit alles in sich schließet, und also keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedarf; mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, bestehet aus Körpern und Geistern, das heißt nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es giebt Ausdehnung und Gedanken; Wesen, die ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwey unendliche Eigenschaften zu, **unendliche Ausdehnung** und **unendliche Gedanken**, und dieses ist sein: **Eins ist Alles**; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache **Ein** einziges unendliches **All** aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken; **Alles ist Eins.**

Man hat mit Recht den Scharfsinn bewundert, mit welchem Spinoza auf diesen Grundideen sein System aufführt, und bis auf seine kleinste Theile mit geometrischer Festigkeit verbindet. Gebet ihm diese Grundideen zu, so stehet sein Gebäude unerschüttert da, und ihr

könnet nicht den kleinsten Stein aus seinem Zusammenhange rücken. Wir haben also blos diese Grundideen zu untersuchen, und zu sehen, in wie weit die sich von unsern gewöhnlichen Begriffen entweder der Sache nach, oder blos in den Worten unterscheiden.

Um uns diesem System so viel möglich zu nähern, lasset uns vor der Hand nicht rügen, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung, der Menge nach, die **intensive** Größe mit der **extensiven**, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken setzet er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entstehet blos das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig seyn soll; so muß es nicht extensive unendlich, sondern intensive ohne Gränzen und Schranken seyn; nicht der Ausbreitung, sondern der Kraft nach muß es unendlich seyn, wenn es keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen soll. Ich werde dieses in der Folge ausführlicher berühren, und lasse es vor der Hand dahin ge-

stellt seyn, um die übrigen Grundideen des spinozischen Systems etwas genauer zu prüfen.

Daß in der Erklärung des Wortes Substanz eine Willkührlichkeit lieget, die den Spinoza von der gemeinen Bahn abgeführt hat, ist schon von vielen, und fast von allen seinen Widersachern gerügt worden. Eine solche Substantialität, die er voraussetzet, ein für sich bestehendes Daseyn, das unabhängig ist, und keines andern Wesens zu seiner Würklichkeit bedarf, legen auch wir keinem endlichen zufälligen Wesen bey. Auch wir gestehen, daß eine solche selbstgenügende Substantialität blos dem unendlichen und nothwendigen Wesen zukomme, und daß es selbst von diesem keinem endlichen Wesen mitgetheilet werde. Allein wir unterscheiden das Selbstständige von dem Fürsichbestehenden. Das Selbstständige ist unabhängig und bedarf keines andern Wesens zu seinem Daseyn. Dieses also ist unendlich und nothwendig; das Fürsichbestehende aber kann in seinem Daseyn abhängig, und dennoch, als ein von dem unendlichen abgesondertes Wesen, vorhanden seyn. Das heißt, es lassen sich We-

sen denken, die nicht blos als Modificationen eines andern Wesens bestehen, sondern ihre eigene Bestandheit haben und selbst modificirt sind. Eine Substantialität von dieser zweyten Gattung glauben wir mit Recht auch endlichen zufälligen Wesen zuschreiben zu können. Alles, was Spinoza also mit geometrischer Schärfe aus seiner Erklärung der Substanz herleitet, können wir gar wohl gelten lassen; aber nur von dem selbstständigen Wesen, dem allein Unendlichkeit der Kraft nach und nothwendiges unabhängiges Wesen zukömmt, keinesweges aber von allen für sich bestehenden Dingen. Will Spinoza diese, ihrer Abhängigkeit halber, nicht Substanz nennen; so streitet er blos in Worten. Wird der Unterschied in der Sache zugegeben; so erdenke man für die Bestandheit abhängiger Wesen einen andern Namen, um einen Unterschied, der in der Sache liegt, nicht unbemerkt zu lassen; und der Zwist ist entschieden.

Diese Bemerkung, wenn sie gleich die Lehre des Spinoza nicht über den Haufen wirft; so trifft sie doch seine Beweisthümer und Gründe.

Sie zeiget, daß Spinoza das nicht erwiesen, was er erweisen wollte. Sie schwächet daher die Kraft seiner Waffen, oder lenkt sie von dem Ziele ab, dahin er sie gerichtet hatte. Anstatt zu beweisen, daß alles Fürsichbestehende nur Eins sey, bringet er am Ende blos heraus, daß alles Selbstständige nur Eins sey. Anstatt darzuthun, daß der gesammte Inbegriff alles Endlichen eine einzige selbstständige Substanz ausmache, erhält er am Ende blos, daß dieser Inbegriff von der einzigen unendlichen Substanz abhängen müsse. Dieses aber wird alles zugegeben, ohne daß der Streit deßwegen entschieden sey. Er hat also den Streitpunkt völlig da gelassen, wo er ihn gefunden hat. Seine Beweisthümer sind bündig, aber sie widerlegen uns nicht.

Folgende Bemerkung dringet etwas tiefer in die Sache ein, und greifet nicht nur die Beweisthümer, sondern die Lehre des Spinoza selbst an. Spinoza, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu; weil sich auf diese Grundbegriffe nach der Theorie des Cartesius alles Denkbare zurück-

bringen läßt. In der Ausdehnung bestehet, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun; so erschöpfet dieses blos das Wesen der Materie. Zum Körper aber gehöret, außer der Materie, auch noch Form, d. i. die Bewegung, sammt allen ihren Modificationen. Spinoza hat also blos die Quelle der Materie angewiesen. Wo sollen wir aber die Quelle der Form suchen? Wodurch erhält der Körper seine Bewegung, der organisirte Körper seine Bildung, d. i. seine planvolle und regelmäßige Bewegung, und jeder andre Körper seine Figur? Wo kann der Ursprung hiervon anzutreffen seyn? Nicht im Ganzen; denn das Ganze hat keine Bewegung. Das Sämmtliche aller Körper, in eine einzige Substanz vereiniget, kann den Ort nicht verändern und hat weder Organisation, noch Figur. Also in den Theilen. Mithin müssen die Theile auch ihr abgetheiltes Daseyn haben, und das Ganze ein bloßes Aggregat aus denselben seyn. Hätten die Theile, wie

Spinoza vorgiebt, nicht ihr abgesondertes Daseyn, und wären sie blos Abänderungen oder Vorstellungsarten des Gesammten; so könnten sie keine andre Modificationen haben, als die aus den Eigenschaften des Ganzen fließen. Woher die Form in den Theilen, wenn das Ganze keine Quelle dazu darbietet?

Einen ähnlichen Schlußfehler kann man dem Spinoza auch in Absicht auf die Geisterwelt vorwerfen. Er hat blos für das Materiale des Denkens gesorgt, und ihm eine Quelle in den Eigenschaften des Unendlichen angewiesen. Wahrheit und Unwahrheit findet bey ihm ihren Ursprung in den Eigenschaften der einfachen Substanz. Woher aber die Güte und Vollkommenheit, Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen, überhaupt alles, was nach unsern Begriffen zum Billigungs- oder Begehrungsvermögen gehört? Wenn das Ganze keines Vorherwissens, keines Vorsatzes, keiner Billigung und keines Verlangens fähig ist; woher alle diese Begriffe in den Theilen, die doch nichts Fürsichbestehendes haben, und seiner Meynung nach, bloße Modifi-

cationen der einzigen Substanz sind? Es ist wahr, Spinoza will auch in den Theilen alle Freyheit aufheben, alle Wahl für bloße Täuschung halten, und den willkührlichen Entschluß, von dem wir glauben, daß er von uns abhänge, der Wahrheit nach, einer unumgänglichen Nothwendigkeit unterwerfen. Er hatte also in seinem System nicht für das zu sorgen, dessen Daseyn er nicht eingestand; mithin wird ihm Freyheit, Wille und Willkühr, und alles, was davon abhängt, weiter keine Schwierigkeit machen können. Allein hiermit ist gleichwohl im Grunde dem Uebel nicht abgeholfen. Alles, was Spinoza wider Freyheit und Willkühr zu erinnern hat, trifft blos das System des **vollkommenen Gleichgewichts**, das er allein **Freyheit** nennet. Er erkennet keine andere Zwanglosigkeit, als die Befreyung von allem Einflusse der Bewegungsgründe und Triebfedern, von aller mitwürkenden Erkenntniß des vorhergesehenen Guten und Bösen; eigentlich dasjenige, was die Deterministen das **vollkommne unentschiedene Gleichgewicht** nennen. Da er nun einsah,

daß die vorhergesehenen Bewegungsgründe und Triebfedern der freyesten Wahl ihre Bestimmtheit und Unausbleiblichkeit geben; so umfaßte er allen Erfolg unter dem vielschichtigen Worte Nothwendigkeit, und sagte, die Wahl oder Willkühr vernünftiger Wesen sey nothwendig. Hingegen muß Spinoza aller seiner Gründe ungeachtet dasjenige, was die Deterministen Freyheit nennen, gar wohl zugeben, oder er streitet mit ihnen blos in Worten. Er hat keinen Grund, diejenige Freyheit aufzuheben, die der Erkenntniß des Guten und Bösen folgt, und von dem vorhergesehenen Besten bestimmt wird. Da er, wenigstens in Absicht auf das Endliche, den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, Begehrlichem und Nichtbegehrlichem, Lust und Unlust u. s. w. nicht leugnen kann; so muß er auch alles zugeben, was aus diesen Ideen folgt; mithin auch ihre Mitwürkung auf die Bestimmung des Endlichen, ihren Einfluß auf die Abänderungen des denkenden Wesens. Wenn wir also dem Worte Nothwendigkeit seine Vieldeutigkeit nehmen; wenn wir den Begriff genauer bestimmen,

einen Unterschied machen zwischen der physischen und sittlichen Nothwendigkeit, und wie von uns geschehen, das physisch Nothwendige aus der Erkenntnißquelle, das sittlich Nothwendige hingegen aus der Billigungsquelle fließen lassen, und wenn uns dann Spinoza diesen Unterschied, der in der Sache selbst lieget, nicht in Abrede seyn kann; so muß er eingestehen, daß das Formale des Denkens von dem Materialen desselben zu unterscheiden sey, daß die Eigenschaft zu denken nicht nothwendig die Eigenschaft zu billigen in sich schließe, daß Gutes und Böses, so wie die Zuneigung zu jenem und die Abneigung von diesem, eine andre Quelle haben müssen, als Wahrheit und Unwahrheit. Wo ist aber diese Quelle zu finden, wenn in den Eigenschaften der einzigen Substanz keine Spur davon anzutreffen seyn soll?

Wir sehen also, daß das System Spinozens in zweyerley Rücksicht mangelhaft ist. Sowohl in Absicht auf die Körperwelt, als in Absicht auf die denkenden Wesen, hat er blos für das Materiale, aber nicht für das Formale gesorget, und

wie sehr wird sich sein System dem unsrigen nähern, wenn er das Formale mit aufnehmen, und von der einen Seite die Quelle der Bewegung, so wie von der andern Seite die Quelle der Billigung, anzugeben suchen wird.

Und nun zu der Bemerkung, die ich oben berührt, und in der Folge weiter auszuführen versprochen. Ich erinnere mich aber, daß keine Weitläuftigkeit vonnöthen sey. **Wolf** hat in dem zweyten Theil seiner natürlichen Theologie diesen Einwurf wider den Spinozismus mit der ihm eigenen Deutlichkeit und Ausführlichkeit vorgetragen, und noch hat, so viel ich weiß, kein Anhänger oder Vertheidiger dieses Systems den Einwurf zu beantworten gewagt. Ich darf ihn also hier nur kürzlich wiederholen. Jede Beschaffenheit der Dinge hat ihre Ausbreitung und ihre Stärke, ihre Extension und ihre Intension. Durch das Hinzuthun mehrerer gleichartigen Dinge nimmt die Beschaffenheit an Ausbreitung, aber nicht an Stärke zu. Thut laues Wasser zu lauem Wasser, so habt ihr mehr, aber nicht wärmeres Wasser; füget seichte Kenntniß zu seichten

Kenntnissen, so erlanget ihr ausgebreitetere, aber nicht gründlichere und tiefere Einsicht. Eine ausgebreitetere Ursache kann zwar eine stärkere Würkung hervorbringen, und mehrere Lichtstrahlen eine stärkere Beleuchtung verursachen; aber es ist in der Würkung nicht mehr bloßes Hinzuthun, sondern innere Verstärkung, die durch die gesammlete Mehrheit der Strahlen bewürkt wird. Sonst giebt eine mittelmäßige Beleuchtung vieler Zimmer kein stärkeres Licht, als dieselbe Beleuchtung eines einzigen kleinen Zimmers. Alles dieses leuchtet in die Augen, und wird zum Ueberfluß in jedem Lehrbuche der Ontologie hinlänglich ausgeführt. Wenn also endliche Wesen auch in ihrer unendlichen Menge zusammengefaßt werden, so erwächst aus denselben eine totale Unendlichkeit, blos der Menge und Ausbreitung nach. Die Intension oder die Stärke der Beschaffenheit bleibt im Ganzen immer noch endlich. Nun kann nach dem Spinoza selbst nur das Unendliche der Stärke nach unabhängig seyn und keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen. Er wird also außer dem totalen Inbegriff aller endlichen

lichen Wesen, welcher nur der Ausbreitung nach unendlich seyn kann, noch ein einziges unendliches Wesen zugeben müssen, welches der Stärke nach ohne Gränzen ist. Ja, da nach seinem Geständnisse nur eine einzige Substanz unabhängig seyn kann; so wird er sein Unendliches der Menge nach von diesem Unendlichen der Stärke nach müssen abhängen lassen.

Daß ein Unendliches der Ausbreitung nach nicht selbstständig seyn köñe, sondern von dem Unendlichen der Kraft nach abhängen müsse, erhellet auch aus folgender Betrachtung. Alle ausgebreiteten Dinge, sie mögen endlich oder unendlich seyn, geben keine wahre Einheiten; sondern Inbegriffe, Aggregate von Vielem; nicht einzelne, sondern sämmtliche, collective Wesen. Wenn schon einerley Ausdehnung aller Materie wesentlich zukömmt; so ist das Ausgedehnte doch nicht immer dasselbe; keine würkliche Einheit, sondern eine Wiederholung einer und eben derselben Beschaffenheit in den kleinsten Theilen der Materie. So auch mit der Schwere, wenn sie dem Körper beywohnen soll, und so mit der Zeugungs-

oder Organisationskraft, wenn man sie als eine Eigenschaft des gebildeten Körpers ansehen will. Ist schon die Kraft in der Absonderung immer dieselbe, und mit einer und derselben Idee zu umfassen; so kann sie doch dem Körper nicht als Eigenschaft beywohnen, ohne in jedem Atom desselben gleichsam wiederholt zu werden. Es ist freylich dieselbe Federkraft, die in meiner Uhr die Feder spannet, und dort am Firmament die Wolken sammlet und forttreibet; aber diese Einheit ist blos abstract; der Sache nach muß die Kraft in den verschiedenen Objecten auch verschiedentlich wiederholt, und also nicht mehr Eins, sondern Vieles bleiben.

Wenn vieles in einem Inbegriffe zusammenkommen, und ein Aggregat ein sämtliches Wesen ausmachen soll; so geschiehet dieses blos durch die Vorstellungen denkender Subjecte, die sie in einem Begriffe umfassen und sammeln. Außerhalb und von Seiten der Objecte existiren blos Einheiten, und zwar jede für sich, einzeln. Blos in den Vorstellungen denkender Subjecte kommen diese Einheiten zusammen und bilden Inbegriffe,

Vieles in Einem, Aggregate. Eine Heerde Schaafe bestehet an und für sich aus einzelnen Thieren dieser Art; ein Sandhügel aus einzelnen Körnlein; aber in dem Begriffe denkender Wesen werden sie gesammlet und verbunden, und dadurch aus jenen Eine Heerde; aus diesen Ein Haufe. Ohne denkende Wesen würde die Körperwelt keine Welt seyn, kein Ganzes ausmachen; sondern höchstens aus lauter isolirten Einheiten bestehen. Dieses habe ich bey einer andern Gelegenheit weitläuftiger ausgeführt, und dadurch bewiesen, daß die Seele nicht materiell seyn könne.

Es hat aber mit der Geisterwelt eine ähnliche Beschaffenheit. Wenn schon dieselbe Kraft zu denken allen zukömmt; so ist es doch nicht dieselbe Einheit, die in allen denkt. Vielmehr muß dasjenige, was wir durch Kraft oder Eigenschaft zu denken verstehen, in jedem Gegenstande wiederholt werden und jedem denkenden Wesen für sich zukommen. Dem Begriffe nach ist es zwar einerley Kraft, oder Attribut des Denkens, wie Spinoza sich ausdrückt, vermöge dessen wir alle

hier denken; allein der Sache nach und in der Würklichkeit muß diese Kraft jedem von uns besonders zukommen; wenn wir anders selbst denken, und nicht, wie einige scholastische Philosophen geglaubt haben sollen, eine einzige Kraft für uns alle denken soll.

Jedes denkende Wesen, wenn es endlich ist, denkt indessen blos einen Theil der Welt, eine Seite und Aussicht derselben, die nicht das Ganze mit gleicher Deutlichkeit umfasset. Blos in dem Inbegriffe aller denkenden Wesen, in dem Totalen derselben, liegt nach dem Spinoza das Weltall in seiner allumfassenden Deutlichkeit. Aber dieses Totale, dieses Zusammennehmen, **Vieles in Einem**, dieser Inbegriff setzet, wie wir gesehen, ein denkendes Subject voraus, das in seiner Vorstellung umfasset, sammlet und verbindet. Ohne dieses vereinigende Subject bleiben die Theile isolirt und unverbunden, immer noch **Vieles**, und nur durch die umfassende Gedanken werden sie **vereint**.

Wenn also nach dem Spinoza das Weltall, oder die wahre Substanz in dem Inbegriff aller

materiellen und denkenden Wesen bestehet; so setzet dieser Inbegriff das Daseyn eines inbegreifenden Subjects voraus. Dieses Subject wird alle Seiten umfassen, alle Begriffe endlicher Wesen in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit verbinden und sie alle mit der vollkommensten Deutlichkeit denken müssen; denn jede Dunkelheit in der Vorstellung läßt eine Lücke zurück, und der Inbegriff, den wir suchen, ist nicht vollständig. Ohne Geisterwelt machen die körperlichen Dinge kein System aus; aber die eingeschränkten Geister bilden gleichsam nur Bruchstücke des Ganzen, die von einem uneingeschränkten Geiste in ihrem unendlichen Bezirke umfaßt und in Ein System verbunden werden müssen. Daß dieser schrankenlose Geist der Kraft nach unendlich, selbstständig und unabhängig seyn wird, ergiebt sich von selbst; und sonach hätte uns Spinozens Idee von dem unendlichen Weltall auf das nothwendige Daseyn eines der Kraft nach unendlichen, einzelnen Wesens geführt, dessen Gedanken alles Mannichfaltige der Körper- und Geisterwelt auf das allerdeutlichste umfassen und in Ein System verbinden,

und ohne welches das Unendliche der Ausbreitung nach nicht subsistiren kann. — Auf solche Weise würde unser Zwist mit diesem Weltweisen ja hier am Scheidewege schon größtentheils beygelegt seyn. Wir hätten dabey diesen redlichen Wahrheitsforscher zu unserm Freunde; denn gewiß der Mann, der sein Leben einzig und allein der Wahrheit gewidmet hatte, würde sich der Wahrheit nicht aus Eigensinn oder Eitelkeit widersetzen. Wir könnten ihn umarmen und noch eine weite Strecke gemeinschaftlich fortgehen. Ja, wenn uns Spinoza alles dieses zugiebt: so wären wir beynahe schon am Ziele.

XIV.

Fortgesetzter Streit mit den Pantheisten. Annäherung, — Vereinigungspunkt mit denselben. — Unschädlichkeit des geläuterten Pantheismus, — Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind.

Mit nichten, würde mein Freund, Lessing, rufen, wenn er unsrer letzten Vorlesung beygewohnet hätte; ihr seyd bey weitem noch nicht am Ziele, und rufet Sieg, bevor ihr überwunden. Wenn auch alle die Bemerkungen richtig wären, die ihr wider Spinoza vorgebracht habet; so hättet ihr am Ende doch nur blos Spinozen, nicht den Spinozismus widerlegt. Ihr hättet gezeigt, daß das System dieses Weltweisen, so gut wie jedes andre, das irgend ein Sterblicher aufgeführt hat, seine Mängel und Lücken habe, daß er in der Grundlage gefehlet, die er seinem Lehrgebäude gegeben, und Dinge ausgelassen habe, ohne welche dieses nicht bestehen kann. Folgt aber daraus schon der völlige Umsturz alles dessen, was Spinoza behauptet? Wie, wenn ein späterer Anhänger dieses großen Mannes die Lücken auszufüllen

und die Mängel zu ergänzen suchte? Oder, wenn wir überall auf System Verzicht thäten und gestünden, die Dinge ließen sich von uns nicht in eine geometrische Schlußkette verbinden; müßte deswegen der Spinozismus, oder Pantheismus, wenn ihr wollet, gänzlich aufgegeben werden? Könnte demohngeachtet der Satz nicht wahr seyn: **Alles ist Eins und Eins ist Alles**?

Ihr habet das System eures Gegners widerlegt; ist dadurch das Eurige erwiesen? Lasset uns genauer zusehen, würde er fortfahren, wie weit wir gekommen sind. Ihr saget: Spinoza kann nach seinen Grundsätzen den Ursprung der Bewegung nicht erklären. Gut! welcher Antispinozist oder Theist weiß denn hiervon besser Rechenschaft zu geben? Er berufet sich auf den Willen Gottes, der der Materie die Bewegung mitgetheilet haben soll. Auch Spinoza läßt alle Bewegung aus etwas Aehnlichem, das er Willen nennet, entspringen; wiewohl ich mir seine Aeusserung über diesen Punkt nicht völlig deutlich zu machen weiß. Vielleicht findet auch der Pantheist einen andern Behelf von dieser Art, den

Ursprung der Bewegung zu erklären; und wenn er ihn nicht findet; so mag solcher überall unerklärt bleiben. Am Ende ist das Berufen auf den göttlichen Willen vom Geständnisse seiner Unwissenheit nicht weit entfernt, und der Vorzug, den der Theismus hierinn haben mag, bey weitem nicht wichtig genug, diesem System das entschiedene Uebergewicht zu geben. Den Unterschied zwischen Wahrheit und Güte, Erkenntniß und Billigung, nebst allen Folgen, die mit Recht aus diesem Unterschiede gezogen werden, kann der Pantheist zugeben und die Quelle des Formalen, eben sowohl als des Materialen, in die einzige Substanz der Gottheit setzen. Ihr sehet, wie vieles ich in seinem Namen einräume, ohne deswegen das System aufzugeben. Durch eure oder ähnliche Gründe bewogen, räume ich den richtig bemerkten Unterschied zwischen dem Unendlichen der Ausbreitung und dem Unendlichen der Kraft nach willig ein, und gebe sonach zu, daß das nothwendige Wesen nicht, wie Spinoza selbst behauptet hat, in dem Inbegriff unendlich vieler zufälligen Wesen bestehen

könne; denn auf diese Weise würde es blos der Ausbreitung nach unendlich seyn, der Kraft nach aber immer noch endlich und abhängig bleiben. Ich nehme also, wie wahrscheinlicher Weise Spinoza selbst gethan haben würde, mit euch an, daß das einzige nothwendige Wesen in seiner Einheit und der Kraft nach unendlich seyn müsse: und so können wir nach unserm System, eben sowohl als der Theist nach dem Seinigen, nicht nur den Ursprung des Wahren, sondern auch den Ursprung aller Güte, in das Wesen der Gottheit setzen. Da wir also (ich rede immer noch im Namen meines abgeschiedenen Freundes) da wir das System nunmehr in etwas abgeändert haben und der Gottheit eben sowohl, als der Theist, die allerhöchste Vollkommenheit zuschreiben; so nehmen wir dem zufolge auch mit diesem an, daß sich der göttliche Verstand alle möglichen zufälligen Dinge, nebst ihren unendlichen Mannichfaltigkeiten und Veränderungen, sammt ihrer Verschiedenheit und Güte, Schönheit und Ordnung, auf das allerdeutlichste und ausführlichste vorgestellt, und daß er vermöge seiner allerhöchsten Billigungs-

kraft der besten und vollkommensten Reihe der Dinge den Vorzug gegeben habe. Alles dieses muß auch nach dem System des wahren Theisten in dem Verstande Gottes vorgegangen seyn, und unaufhörlich vorgehen. Auch der Theist muß also der würklich gewordenen Reihe der Dinge eine Art von idealischem Daseyn in dem göttlichen Verstande zuschreiben, und dieses kann der Pantheist seinem System unbeschadet zugeben. Er bleibt aber bey diesem idealischen Daseyn stehen, und wenn der Theist fortrückt und zu dieser Behauptung hinzusetzt: Gott habe dieser würklichen Reihe der Dinge auch außer sich ein objectives Daseyn mitgetheilt; so ziehet jener sich bescheiden zurück und siehet keinen Grund, dieses einzuräumen. Wodurch überführt ihr ihn von dieser objectiven Existenz außerhalb des göttlichen Verstandes? Wer sagt uns, daß wir selbst und die Welt, die uns umgiebt, etwas mehr haben, als das idealische Daseyn in dem göttlichen Verstande; etwas mehr sind, als bloße Gedanken Gottes und Modificationen seiner Urkraft?

„Wenn ich Sie recht verstehe, würde ich „ihm antworten, so geben Sie, im Namen Ih„res Pantheisten, zwar einen außerweltlichen „Gott zu, leugnen aber eine außergöttliche „Welt, und machen Gott gleichsam zum un„endlichen Egoisten.„

Meine Gedanken habt Ihr richtig gefaßt, und Ihr wisset, wie wenig ich den lächerlichen Anstrich achte, den Ihr ihm zu geben suchet. Mein Pantheismus gleichet, wenn ihr wollet, einer zweyköpfigen Hydra. Einer dieser Köpfe führt die Ueberschrift: **Alles ist Eins**; der andre: **Eins ist Alles**. Ihr müßt beyde zugleich abschlagen, wenn Ihr das Ungeheuer tödten wollt. Bevor Ihr euch aber an die herkulische Arbeit waget, gebet wohl auf die Waffen Acht, mit welchen es sich vertheidigen dürfte.

Gedanken, das Denkende, das Gedachte; das sind drey Rücksichten, deren Verschiedenheiten wir uns bewußt sind, so lange das Denken noch blos im Vermögen ist; so lange noch nicht würklich gedacht wird. So lange nehmlich das denkende Wesen, als Subject, blos das Vermögen zu den-

ken hat, das Gedachte, als das Object, blos die Fähigkeit hat, gedacht zu werden, und aus der Beziehung des Objects auf das Subject, der Gedanke noch nicht würklich entstanden ist. Sobald aber das Denken würklich vor sich gehet; so tritt das Subject mit dem Object in die innigste Verbindung, und erzeuget den Gedanken. Dieser ist innerhalb des Denkenden befindlich, und in so weit er ein treuer Abdruck des Gedachten ist, von dem Objecte selbst nicht zu unterscheiden. Merket also wohl, bevor ihr meinen Pantheisten widerleget! Ihr gestehet ein, daß bey würklichem Denken, und in so weit der Gedanke wahr ist, jener Unterschied der Rücksichten verschwinde, und das Gedachte von dem würklichen wahren Gedanken nicht zu unterscheiden, und also mit demselben völlig Eins sey. Nun ist der Gedanke ein Accidens des denkenden Wesens und kann von seiner Substanz nicht getrennet werden; mithin wird der Gedanke nirgend anders, als in dem Denkenden, und als eine bloße Abänderung desselben, anzutreffen seyn. Da nun in Gott, wie wir alle gestehen, kein bloßes Vermögen statt

findet, alles vielmehr in der thätigsten Würklichkeit seyn muß; da ferner alle Gedanken Gottes wahr und treffend sind; so wird kein Gedanke in Gott von seinem Urbilde zu unterscheiden seyn; oder vielmehr die Gedanken Gottes, die als Abänderungen desselben in ihm anzutreffen sind, werden zugleich ihre eigne Urbilder selbst seyn. Die innere stets würkende Thätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft, erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen, mit der unendlichen Reihe aller ihrer aufeinander folgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und dieses sind wir sammt der Sinnenwelt außer uns. Von dieser Seite vorgestellt, scheint mir der Pantheismus, den Ihr gestürzt zu haben glaubtet, völlig wieder auf seinen Füßen zu stehen. Ihr wolltet ihn widerlegen? Zeiget erst die Möglichkeit hiervon an! Wenn dieses geschehen soll; so muß gezeigt werden, daß die Urbilder außer Gott nicht dieselben Prädicate haben, als die Vorstellungen oder die Bilder derselben, die in Gott anzutreffen sind. Dieses aber leugnet ihr ja selbst nach eurem eignen System. Die

Gedanken Gottes müssen ja im höchsten Grade wahr und anpassend seyn, müssen also alle Prädicate haben, die ihren Vorwürfen zukommen.

Ja wohl, würde ich meinem Freunde hier einfallen, die Prädicate alle, jedoch mit Ausnahme derjenigen, die dem Urbilde, blos als Urbilde zukommen, und die das Subject nicht annehmen kann, ohne daß es aufhöre Subject zu seyn. So weit erstrecket sich nicht die von der Wahrheit voraus gesetzte Uebereinstimmung zwischen Urbilde und Abbilde, daß dadurch die Verschiedenheit ihrer Verhältnisse aufgehoben würde. Das allertreueste Bild muß nicht aufhören Bild zu seyn, würde von seiner Wahrheit verlieren, wenn es zum Urbilde werden sollte. Wenn also dieses der Punkt ist, mein Freund! auf den es in unserm Streite ankömmt; so wird er, wie ich hoffe, noch zu entscheiden seyn. Mich dünkt, es giebt untrügliche Merkmale, die mich, als Gegenstand, von mir, als Vorstellung in Gott; mich als Urbild, von mir als Bild in dem göttlichen Verstande, auf das untrüglichste unterscheiden. Das Bewußtseyn meiner selbst, verbunden mit

völliger Unkunde alles dessen, so nicht in meinen Denkungskreis fällt, ist der sprechendste Beweis von meiner außergöttlichen Substantialität, von meinem urbildlichen Daseyn. Gott hat zwar den richtigsten Begriff von dem Maaße meiner Kräfte, also auch von dem Umfange meines Bewußtseyns. Aber dieses Bild meines Bewußtseyns ist in ihm nicht von dem Bewußtseyn seiner Unendlichkeit abgesondert, nicht so wie in mir, mit der Würklichkeit so mancher Dinge verbunden, die ich selbst nicht kenne, und die doch zum Theil mit meinem Wesen verbunden sind. Ein anderes ist Schranken haben, eingeschränkt seyn; ein anderes ist, die Schranken kennen, die ein von uns selbst verschiedenes Wesen besitzt. Das allerhöchste Wesen kennt auch meine Schwachheit, aber es besitzet sie nicht. Weit gefehlet, daß der Begriff, den er von mir hat, deswegen aufhöre wahr zu seyn; so würde er vielmehr auf keine andere Weise der wahreste seyn können.

„Muß zum Gedanken Gottes noch etwas „hinzukommen, wenn er außer Gott würklich „werden soll?„

Ich

Ich glaube, diese Frage führt bis auf den Grund unsers Streits, und ich will mich mit aller Aufrichtigkeit und Deutlichkeit, deren ich fähig bin, darüber erklären.

Die Gedanken, als Gegenstand des Erkenntnißvermögens, sind in Gott im höchsten Grade wahr. Das Unwahre, sowohl Irrthum, als Sinnentäuschung, findet in dem göttlichen Verstande nur statt, als Prädicat eingeschränkter zufälliger Wesen. Er kennt mich sammt allen meinen Mängeln und Schwachheiten; also auch die Irrthümer meines Verstandes und die Täuschung meiner Sinne.

Als Gegenstand des Billigungsvermögens, kennet Gott das Böse sowohl, als das Gute, beydes nach der Wahrheit, d. h. mit dem ihnen auf das genaueste angemessenen Grad der Billigung und Mißbilligung, und also das Beste mit der kräftigsten Billigung, mit der lebendigsten Erkenntniß. Diese dringet auf Würksamkeit. Die höchstlebendige Kraft in Gott, die von unendlicher Würksamkeit ist, würkt in ihm selbst die

ihm zukommende Prädicate und ist die Quelle seines eigenen Daseyns, des absoluten Besten. Da aber auch das Beste in Verbindung, optimum secundum quid, als Gedanke in Gott, seine Vergleichungsweise höchste Billigung mit sich führt; so muß auch dieses vermöge seiner höchstlebendigen Kraft zur Würklichkeit kommen, und zwar nicht in ihm; denn in ihm kann nur das absolute Beste vorhanden seyn; sondern abgesondert von seiner Substanz, eine außergöttliche Reihe und Verbindung zufälliger Dinge, eine objective Welt.

„Was thut aber Gott zu seinen Gedanken, „zu seinen Vorstellungen des Besten hinzu, daß „sie außer ihm auch würklich werden?„ — —

Wer dieses so eigentlich verstehet und sagen kann, mein Bester! der verstehet es auch zu thun, und dieses werdet ihr von einem schwachen Hypothesenkrämer nicht fordern. Indessen, wenn von eingeschränkten Geistern die Rede ist; so habe ich auf diese Frage bereits so viel geantwortet, als ich antworten kann. Zur Vorstellung eines endlichen Geistes in Gott, muß das eigene

Bewußtseyn, mit Unkunde alles dessen, so außerhalb seiner Schranken fällt, hinzukommen; so ist der Geist eine außergöttliche Substanz. Von den übrigen Dingen weiß ich es nicht, kann ich euch auch kein solches Merkmal angeben. Was ich von einem sich selbst bewußtseyenden Wesen anzugeben weiß, erkenne ich aus mir selber, weil ich selbst ein solches Wesen bin und mein eignes Bewußtseyn habe. Ob die übrigen eingeschränkten Wesen neben mir eine Substantialität haben, die der meinigen ähnlich ist, ob mit Leibnitzen zu reden, alle Wesen nur in so fern für sich bestehen, in so fern sie Vorstellungskräfte haben, die Materie aber eine bloße Scheinsubstanz zu nennen sey; oder ob es auch eine Art von Substantialität gebe, die der Materie eigen ist; diese Untersuchung würde mich zu weit von meinem Vorhaben abführen, und kann vor jetzt dahin gestellet bleiben. Vor jetzt habe ich blos mich und denkende Wesen meines Gleichen zu betrachten, um den Streit mit den Pantheisten zu entscheiden. Um zu beweisen, daß nicht alle Dinge bloße Gedanken des Unendlichen sind, habe ich

blos darzuthun, daß es außergöttliche endliche Geister gebe, die ihre eigene Substantialität haben, ohne mich auf Substanzen anderer Art einzulassen; ja es ist genug, wenn ich zeige, daß ich selbst ein mir eignes Bewußtseyn habe, und daher eine für mich bestehende außergöttliche Substanz seyn müsse. Hiervon den Pantheisten zu überführen, wird nunmehr nicht schwer seyn.

Kein Wesen hat einen unmittelbaren Begriff von einer größern Realität, als die ihm selbst zukömmt. Wenn wir uns höhere Wesen denken wollen; so denken wir blos anschauend und unmittelbar den Umfang unserer eigenen Kräfte, und setzen die Schranken immer weiter und weiter hinaus, um uns vollkommenere Wesen, als wir selbst sind, vorzustellen; oder entfernen sie ganz, um zu dem Begriff eines höchst vollkommenen Wesens zu gelangen. Das ganze Gebiet aber der Realität, die wir nicht selbst besitzen, ist auch unserer Erkenntniß fremd, und kann von uns nicht anschauend erkannt werden. Dieses ist ein allgemein erkannter philosophischer Grundsatz. Aber eben so wahr ist von der andern Seite

der Satz: Kein Wesen kann sich irgend eines Grades seiner Realität würklich entäußern. Ich kann mir kein Wesen denken, das geringere und eingeschränktere Fähigkeiten hat, als ich, mit würklicher Entäußerung und Unkunde alles dessen, so mir mehr zu Theile geworden. Wenn ich mir die Sinneskraft eines Blinden vorstellen will; so muß ich meine Aufmerksamkeit blos auf die Eindrücke und Empfindungen der übrigen Sinne richten, und dadurch die Eindrücke des Gesichts zu schwächen und zu verdunkeln suchen, oder ich lasse auch die sichtlichen Bilder bey ihrer anschaulichen Vollkommenheit, und spreche sie nebst ihren Folgen und Würkungen dem Blindgebohrnen ab.

In dem ersten Falle erlange ich einen Begriff von dem Positiven, in dem zweyten Falle von den Schranken seiner Sinnesfähigkeit. Aber die völlige Abwesenheit aller sinnlichen Eindrücke kann ich bey mir selbst nicht bewerkstelligen. Eben so wenig kann Gott, vermöge der Fülle seiner Vollkommenheit, sich irgend ein eingeschränktes Wesen, mit würklicher Entäusserung seiner Gottheit,

denken. Er denkt sich einen eingeschränkten Grad seiner Realität, mit allen aus dieser Eingeschränktheit folgenden Schwachheiten und Unvermögen. Er selbst aber bleibt sich seiner unendlichen Realität unentäussert. Der Gedanke in Gott also, der ein eingeschränktes Wesen zum Object hat, kann in ihm zu keinem eigenen, gleichsam abgerissenen Bewußtseyn gelangen. Der Wahrheit der göttlichen Begriffe wird dadurch nichts entzogen; vielmehr muß, nach unserer Erklärung von Wahrheit, dieser Begriff in Gott blos subjective bleiben, und kein eigenes Bewußtseyn mit Entäusserung aller höhern Vollkommenheit würklich besitzen; sonst würde es Object und nicht mehr Begriff des Objects seyn.

Lasset uns den Grad der Realität, der einem eingeschränkten Wesen zukömmt, A, die Einschränkung aber, oder die Realität, die ihm verweigert wird, B nennen; so wird Gott, indem er sich dieses eingeschränkte Wesen vorstellet, A nebst allen seinen Folgen von diesem Wesen bejahend; B aber nebst allen seinen Folgen von demselben verneinend denken, und eben dadurch den aller-

vollständigsten, richtigsten und wahresten Begriff von diesem Wesen haben. Unmöglich aber kann Gott in sich selbst das Bewußtseyn von A mit würklicher Entäusserung und Abwesenheit des B hervorbringen oder besitzen; denn dieses wäre wahre Entäusserung seiner Göttlichkeit.

Indessen mag vielleicht auch hier eintreffen, was Spinoza bey einer andern Gelegenheit anmerkt: Pleraeque oriuntur controversiae, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam re vera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant ita, ut quos in aliis errores et absurda esse putant, non sint. Lasset uns also abermals untersuchen, wie weit wir mit dem Pantheisten aus einander sind; vielleicht, daß wir am Ende uns näher kommen, als wir selbst glauben. Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche, Eins dieses Viele zur Würklichkeit gebracht; jener hingegen: das Unendliche umfasset Alles, ist selbst Alles, ist Eins und zugleich

Alles. So wenig das Viele ohne das Eine vorhanden seyn kann; eben so wenig kann, nach dem Pantheisten, das unendliche Eins ohne Alles existiren. Unserer Seits gestehen wir ein, daß die Existenz des Endlichen ohne das Unendliche nicht denkbar sey. Wir geben ferner zu, daß die Existenz des Unendlichen ohne die deutlichste Erkenntniß alles Endlichen nicht gedacht werden könne. Wir halten aber dafür, daß das Daseyn des Unendlichen ohne Würklichkeit alles Endlichen gar wohl möglich und denkbar sey; daß also zwar dieses von jenem, aber nicht jenes von diesem, der Existenz nach, abhängig sey. Wir trennen also Gott von der Natur, schreiben jenem ein ausserweltliches, so wie der Welt ein aussergöttliches Wesen zu. Der Anhänger des vorgedachten Pantheismus hingegen, mit dem wir es hier zu thun haben, nimmt an: Es gebe überall kein aussergöttliches Daseyn; sondern die Vorstellungen des Unendlichen erlangten durch ihre Nothwendigkeit eine Art von Daseyn in Gott selbst, das im Grunde mit seinem Wesen auf das innigste vereint sey. Lassen Sie uns einst-

weilen alles bey Seite setzen, was wir vorhin wider diese Hypothese erinnert haben, und jetzt blos diese Frage aufwerfen: Haben alle Gedanken Gottes dieses eigne Selbstbewußtseyn, das wir in uns selbst wahrnehmen, und nicht verleugnen können, oder haben es nur einige mit Ausschliessung der übrigen? Das erstere wird Niemand behaupten; denn, wenn alle Gedanken Gottes blos, weil sie Gedanken Gottes sind, das haben, was zum Daseyn gefordert wird; so kann keiner derselben in der That würklich vorhanden seyn. So viel ist doch am Ende vom Daseyn unleugbar, daß die Existenz einer gewissen Bestimmung die entgegengesetzte Bestimmung ausschließet; daß die gegenwärtigen Abänderungen der Dinge nicht mit den vergangenen und zukünftigen Abänderungen derselben gleichwürklich seyn können; daß ich, der ich jetzt sitze und spreche, nicht mehr liege und schlafe. Lasset immer seyn, daß nach dem Spinoza (wie im Grunde nach der Wahrheit) das Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, nur in mir, als einem eingeschränkten Wesen, statt

findet; so ist es doch immer ein Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, die sich einander wechselsweise ausschließen, und also das Würklichwerden eines Gedankens Gottes, mit Ausschliessung der übrigen, voraussetzen.

Es haben also nur einige Gedanken Gottes Vorzugsweise dasjenige erlangt, was wir Existenz nennen, und worüber jetzt gestritten wird: ob sie dabey immer noch innerhalb seines Wesens geblieben, oder ausserhalb desselben ihre eigene Substantialität erlangt haben. Diese Gedanken Gottes, welche vorzüglich zur Existenz gelangen, haben ihren Vorzug nicht vermöge ihrer Wahrheit und Denkbarkeit; denn ihr Gegentheil ist eben so denkbar, war es wenigstens oder wird es seyn, und die Verschiedenheit der Zeit ändert nichts in der Wahrheit und Denkbarkeit der Dinge. Die Mittelursachen thun der Sache eben so wenig Genüge; denn, da sie nach dem Spinoza in unendliche Reihen auflösbar sind; so verschieben sie nur die Frage, ohne sie zu beantworten. Alles dieses haben wir in den vorigen

Vorlesungen zur Genüge auseinandergesetzt. Die Gedanken Gottes, die mit Ausschließung der übrigen zur Würklichkeit kommen, werden also diesen Vorzug, vermöge ihrer relativen Güte und Zweckmäßigkeit erhalten, in so weit sie nehmlich so und nichts anders, jetzt und hier, der Idee des Vollkommnen und Besten entsprechen. Diese sichtbare Welt ist also, nach dem Pantheisten, als ein Gedanke Gottes innerhalb seinem Wesen würklich vorhanden; in so weit sie in ihm eine Vorstellung des besten und vollkommensten Inbegriffs mannichfaltiger endlicher Wesen ist, die im Zusammenhange gedacht werden können. In diesem unermeßlichen Gedanken ist der Mensch, bin ich Mensch, auch ein Gedanke Gottes, mit dem abgesonderten, eingeschränkten Bewußtseyn meiner selbst begabt, völlig alles dessen unkundig, was ausserhalb meiner Eingeschränktheit liegt. Ich bin dieser Eingeschränktheit halber auch der Glückseligkeit und des Elendes fähig; zum Theil durch mich selbst, und durch meine eigne Handlungen; zum Theil auch ohne mein Hinzuthun, und in Absicht auf meine Glück-

seligkeit oder mein Elend, von andern Gedanken Gottes abhängig.

Ich Mensch kann ferner alles Gute, was mir werden soll, blos von der Substanz erwarten, deren Gedanke und Modification ich seyn soll; in so weit sie einen Theil desselben von mir selbst, einen Theil aber von andern ihrer Gedanken, abhängen lassen will. Zwar nicht eigentlich will: denn Spinoza hält Willen und Verstand für einerley. Indessen, wenn ich ihn recht verstehe, und so, wie ihn mein Freund erkläret, unterscheidet er doch Kenntniß des Wahren von Kenntniß des Guten, und nennet das Erkenntniß des Guten Willen, in so weit durch dasselbe ein Gedanke vor dem andern einen Vorzug erhält. Mithin können wir immer sagen: Alles Gute, das wir erhalten, ist eine Würkung des göttlichen Willens, und auch in so weit eine Würkung seines freyen Willens, in so weit er für gut befunden, unsere Glückseligkeit von uns oder von andern seiner Gedanken abhängig seyn zu lassen. Nehmet alles dieses an, und ich frage, worinn un-

terscheidet sich nunmehr das von meinem Freunde vertheidigte System von dem unsrigen?

Ich Mensch, Gedanke der Gottheit, werde nie aufhören, ein Gedanke der Gottheit zu bleiben, und werde in dieser unendlichen Folge von Zeiten glückselig oder elend seyn, je nachdem ich ihn, meinen Denker, mehr oder weniger erkenne, mehr oder weniger liebe; je nachdem ich mich bestrebe, (denn auch ein Bestreben muß Spinoza diesem Gedanken Gottes zukommen lassen) je nachdem ich mich mehr oder weniger bestrebe, dieser Quelle meines Daseyns ähnlich zu werden, und seine übrigen Gedanken zu lieben, wie mich selbst. Wenn mein Freund, der Vertheidiger des geläuterten Spinozismus, alles dieses zugiebt, wie er, vermöge seiner Grundsätze, sicherlich gethan haben würde; so ist Moral und Religion geborgen; so unterscheidet sich ferner diese Schule von unserm System blos in einer Subtilität, die niemals praktisch werden kann; in einer unfruchtbaren Betrachtung: ob Gott diesen Gedanken des besten Zusammenhanges zufälliger Dinge hat ausstrahlen, ausfliessen, ausströmen, oder wir

welchem Bilde soll ich es vergleichen? (denn diese Subtilität läßt sich kaum anders, als durch Bilder beschreiben,) ob er das Licht hat von sich wegblitzen, oder nur innerlich leuchten lassen? Ob es blos Quelle geblieben, oder ob die Quelle sich in einen Strom ergossen habe? Wenn man sich durch dergleichen bildliche Redensarten das Hervorbringen, Erschaffen, Würklichmachen u. s. w. sinnlich machen will; so ist schwer zu verhüten, daß nicht Mißdeutung oder Mißverständniß die Metapher über ihre Gränzen ausdehne und auf Abwege führe; auf Atheismus oder Schwärmerey, je nachdem das Gemüth sonst zu Verzuckungen, oder zum trocknen Nachdenken gestimmt ist. Die Systeme scheinen in ihren Folgesätzen noch so weit von einander entfernt zu seyn, und im Grunde ist es Mißdeutung derselben Metapher, die bald Gott zu bildlich in die Welt, bald die Welt zu bildlich in Gott versetzt. Aufrichtige Liebe zur Wahrheit führet gar bald auf den Punkt zurück, von welchem man ausgegangen ist, und zeigt, daß man sich blos in Worten verwickelt habe. Thuet auf Worte Verzicht, u. Weisheitsfreund, umarme deinen Bruder!

XV.

Lessing. — Dessen Verdienst um die Religion der Vernunft. — Seine Gedanken vom geläuterten Pantheismus.

Freund D., der uns in der letzten Morgenstunde überraschte, machte mir beym Weggehen Vorwürfe. Wie kommen Sie darauf, sagte er, unsern Lessing zum Vertheidiger eines so irrigen verschrieenen Lehrgebäudes zu machen? Fiel Ihnen sonst kein Name ein, dem sie dieses verdächtige Geschäft auftragen konnten? Sie wissen, war meine Antwort, daß mir Lessing allemal zuerst einfällt, wenn ich mich nach einem Beurtheiler in solchen Dingen umsehe. Mit ihm habe ich sehr lange philosophischen Umgang gehabt; wir haben uns viele Jahre hindurch unsere Gedanken über diese Materien einander mitgetheilet; mit der unbefangenen Wahrheitsliebe mitgetheilet, die weder Rechthaberey, noch Gefälligkeit statt finden läßt. Er ist es also, dessen Bild mir, zuweilen aus bloßer Gewohnheit, immer noch vorschwebt, so oft ein philosophischer Satz erörtert, so oft Gründe und Gegengründe

mit einander verglichen, gegen einander abgewo=gen werden sollen. — Ich würde gleichwohl anstehen, sprach er, mich bey dieser Gelegenheit seines Namens zu bedienen. Um alles in der Welt willen möchte ich wider die Religionsgrund=sätze dieses vortreflichen Mannes nicht den min=desten Verdacht erregen. Wie? Lessing ein Ver=theidiger des Pantheismus, einer Lehre, die auf überfeine sophistische Gründe gebaut ist, und wenn sie nicht alle Wahrheiten der natürlichen Re=ligion geradezu umstößt, solche doch wenigstens höchst problematisch macht? Wem mußten die Wahrheiten der Vernunftreligion unverletzlicher seyn, als ihm, dem Beschützer des Fragmentisten? Dem Urheber des Nathan? Deutschland kennet keinen Weltweisen, der die Religion der Ver=nunft in einer solchen Lauterkeit, so ohne alle Vermischung mit Irrthum und Vorurtheil ge=lehrt und dem schlichten Menschenverstande so überzeugend vorgetragen, als der Fragmentist. Seine Anhängigkeit an der natürlichen Religion ging so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine geoffenbarte neben ihr leiden wollte. Er glaubte

alle

alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungetheilt aus dem Lichte der Vernunft strömen zu lassen. Mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheinet Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben. Man erkennet zwar schon an seinen frühesten Schriften, daß ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sittenlehre allezeit heilig und unverletzlich gewesen sind; allein nach seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten, bemerkt man in seinen Schriften, in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung seines Freundes oder Gastes, wie er ihn nennet, geschrieben, dieselbige ruhige Ueberzeugung, die diesem so eigen war, dieselbige unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht, denselbigen planen Gang des gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahrheiten der Vernunftreligion. — Und in seinem Nathan? Was Horaz in Absicht auf die Sittenlehre vom Homer saget:

Qui, quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,
Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.

eben das möchte ich von dem Meisterstücke Lessings, in Absicht auf gewisse Wahrheiten der natürlichen Religion, zu behaupten wagen. Hauptsächlich, was die Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes betrifft, kenne ich keinen Schriftsteller, der diese großen Wahrheiten in derselben Lauterkeit, mit derselben Ueberzeugungskraft, und mit demselben Interesse dem Leser ans Herz gelegt hätte, als er.

Cur ita crediderim, nisi quid te detinet, audi!

In allen Handlungen der Menschen, die wir beobachten können, bemerken wir eine Art von Entgegensetzung zwischen Hoheit und Herablassung, Würde und Vertraulichkeit, die uns von der Schwierigkeit überzeuget, diese beyde sittliche Eigenschaften in einem Charakter zu verbinden. Schon die Sprache führt auf eine solche Entgegensetzung; indem wir den abgeleiteten moralischen Sinn der Worte mit ihrem ursprünglichen physischen Sinne vergleichen, und die Hoheit oder Erhabenheit der Herablassung entgegenstellen. Wenn das physisch Erhabene herabgelassen wird; so hört es auf erhaben zu seyn; daher ist

man auch im Sittlichen diese Unmöglichkeit der Verbindung anzunehmen geneigt, wiewohl im Grunde hier gerade das Gegentheil statt hat; indem die höchste sittliche Erhabenheit in der Herablassung bestehet, und Würde ohne Vertraulichkeit ihren wahren Werth verkennet. Es ist eine nicht geringe Verfeinerung der Begriffe, diesen Unterschied zwischen dem Sittlichen und Physischen einzusehen, und sich das gemeine Vorurtheil nicht blenden zu lassen. Jener große König, der mit seinen Kindern auf Steckenpferden um den Tisch herumspazierend, von einem fremden Gesandten überrascht werden sollte, hatte Recht zu fragen: Ist er verheyrathet? Ja, wurde geantwortet. Hat er Kinder? — Ja. — Nun so mag er hereinkommen, waren die Worte des guten Königs, der nur einem Vater die Gesinnung zutrauen konnte, daß die Würde durch väterliche Herablassung nichts verliere. Ohne eigenes Gefühl erkennet der Hofmann selten diese Wahrheit. Herablassung ist ihm gewöhnlicher Weise Kleinheit des Geistes, und väterliche Vertraulichkeit wenig mehr, als Schwachheit.

Dieselbe Schwierigkeit, sich diese beyden Eigenschaften in Verbindung zu denken, hat die Menschen von je her in Absicht der Religion, auf entgegengesetzte Irrwege geführt. Man hat entweder die Erhabenheit des göttlichen Wesens, oder dessen Herablassung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwürkung ausgeschlossen, bald in alle menschliche Handlungen so mit eingeflochten, daß er auch an den menschlichen Schwachheiten Theil nehmen mußte. Die Philosophen, welche die Unendlichkeit Gottes einsahen, hielten es seiner für unwürdig, um das Schicksal des Menschen und anderer nicht unendlichen Wesen sich zu bekümmern. Sie erhoben also ihre Gottheit völlig über die sublunarische Welt, und trugen ihr blos die Sorge für die Erhaltung des Ganzen auf; für die Arten und Geschlechter der Dinge, mit völliger Verzicht auf die Schicksale und Begegnisse einzelner Wesen; möchten diese übrigens zu der vernünftigen oder zu der unvernünftigen Classe gehören. Das populäre System der Dichter und Priester war diesem gerade entgegengesetzt. Nicht nur große Naturveränderungen, Be-

gebenheiten und Revolutionen der Staaten, Kriege und Verheerungen schrieben sie der unmittelbaren Einwürkung ihrer Gottheiten zu; sondern sie führten ihren Jupiter auch, als häuslichen Gast, zu ihrem Philemon und Baucis, und ließen ihn an dem dürftigen Schicksale dieser armen Landleute gastfreundlichen Antheil nehmen. Wenn diese Vorstellungsart von der einen Seite den Nutzen hatte, daß sie die Gottheit den Menschen gleichsam näher brachte, sie zum Zeugen und Richter der menschlichen Handlungen, so wie zum Tröster in Beschwerlichkeiten dieses Lebens machte; so hatte sie von der andern Seite hingegen den Fehler, daß sie die Gottheit zu menschlichen Schwachheiten herabwürdigte, und ihre unendliche Erhabenheit und Selbstgenügsamkeit nicht genug anzuerkennen, Veranlassung gab.

Ferner ließ dieses populäre System die Hand der Gottheit nur in ausserordentlichen und erstaunlichen Fällen, oder in Wunderdingen erkennen; das heißt, blos in solchen einzelnen Begebenheiten, wo das Absichtliche in die Augen fällt, wo die Mitwürkung eines freywilligen, nach

Vorsatz und mit Bewußtseyn handelnden Wesens nicht zu bezweifeln ist. Der gemeine Lauf der Dinge aber, wo alles nach festgesetzten Regeln zu gehen scheinet, wurde für Würkung der Natur gehalten, und der Mitwürkung der Gottheit gänzlich entzogen. Ordnung der Natur und Wille der Gottheit waren sich wie entgegengesetzt. Je mehr man Ordnung und Regelmäßigkeit in dem Laufe der Natur entdeckte; desto weniger Raum wurde der Regierung Gottes gelassen, und daher kömmt es, daß die ersten Naturforscher auch die ersten Gottesleugner gewesen sind.

Sie wissen, fuhr er fort, daß in dem letzten Jahrhunderte die größten Männer diese Begriffe noch nicht so völlig ins Reine gebracht hatten. Immer noch wurde das philosophische Vorurtheil begünstigt, daß die allerhöchste Ursache blos nach allgemeinen Gesetzen handle. Das Besondre war blos, als Folge aus dem Allgemeinen, ein Gegenstand der göttlichen Regierung. An und für sich konnte es der göttlichen Absicht gemäß oder zuwider seyn; so wie es die allgemeinen Gesetze der Natur mit sich brachten, so und nicht

anders mußte es von der göttlichen Regierung zugelassen, oder durch eine unmittelbare Dazwischenkunft, das ist, durch ein Wunderwerk, aus dem Wege geschafft werden.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem System der Absichten und dem System der würkenden Ursachen anzuerkennen, und mit Shaftsbury und Leibnitzen einzusehen, daß die Absichten Gottes, so wie seine Mitwürkung, die auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, des Leblosen sowohl als des Lebendigen, sich erstrecken; daß aus der Aehnlichkeit einzelner Dinge, Begebenheiten und Endzwecke die allgemeinen Gesetze der Absichten, und auf eine vollkommen harmonische Weise auch die allgemeinen Gesetze der würkenden Ursachen entspringen; daß hier nirgends eine Lücke sey, und daß jede Naturwürkung eben sowohl der göttlichen Absicht zustimme, als sie aus seiner Allmacht fließe. Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, sie gerade deßwegen nicht verkennen, weil diese Dinge

nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgen; Gott also mehr in Naturbegebenheiten, als in Wunderdingen verehren, dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken.

Ich gab ihm meinen Beyfall zu erkennen, und führte die Worte des Rabbinen an, der diesen Gegensatz der Erhabenheit und Herablassung bereits bemerkt hat: **Allenthalben, wo du Gottes Größe und Erhabenheit findest, da findest du auch seine Herablassung.** Besonders merkwürdig sind die Stellen aus der Schrift, mit welchen dieser Lehrer, nach Gewohnheit der Rabbinen, diese Lehre belegt, und der lyrische Schwung, den ihr der Psalmist zu geben weiß:

Wer ist wie unser Gott, der Ewige?
Wer thront so hoch?
Schauet so tief?
Im Himmel?
Auf Erden?

D. fuhr fort: Nun dünkt mich, Freund, daß eben diese Lehre von keinem Schriftsteller, auf

der einen Seite mit mehrerer Ueberzeugung und Darstellung in einzelnen Fällen; auf der andern Seite mit mehr Inbrunst und frommer Begeisterung vorgetragen worden sey, als von unserm unsterblichen Lessing. Erinnern wir uns nur jener vortreflichen Scenen seines dramatischen Lehrgedichts, in welchen er die wahre Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes, so wie das Schädliche in der Vorstellungsart, nach welcher man immer nach Wunderdingen ausgehet, um den Finger der Gottheit zu erkennen, mit aller Deutlichkeit des didaktischen Weltweisen, und zugleich mit aller Energie des theatralischen Dichters, bis zur Augenscheinlichkeit dargestellt hat. Eine Verbindung, die nur einem Lessing, wiewohl vielleicht auch diesem nur in unsrer Muttersprache, möglich gewesen. Nur unsre Muttersprache scheint diese Art von Ausbildung erlangt zu haben, daß sich die Sprache der Vernunft in derselben mit der lebendigsten Darstellung verbinden läßt.

Es kömmt mir vor, sagte ich, als wenn Lessing die Absicht gehabt hätte, in seinem Nathan

eine Art von Anti-Candide zu schreiben. Der Französische Dichter sammelte alle Kräfte seines Witzes, spornte die unerschöpfliche Laune seines satyrischen Geistes, mit einem Worte, strengte alle außerordentliche Talente, die ihm die Vorsehung gegeben, an, um auf diese Vorsehung selbst eine Satyre zu verfertigen. Der Deutsche that eben dieses, um sie zu rechtfertigen, und um sie den Augen der Sterblichen in ihrer reinsten Verklärung zu zeigen. Ich weiß mich zu erinnern, daß mein verewigter Freund, bald nach der Erscheinung des Candide, den flüchtigen Einfall hatte, einen Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung desselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen Willens war, daß alle die Uebel, die Voltaire gehäuft, und auf Rechnung der verläumdeten Vorsehung zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum Besten gelenkt, und zu den allerweisesten Absichten einstimmig gefunden werden sollten. Es scheint, der Französische Satyriker habe ihm die Aufgabe zu schwer gemacht, habe durch Erdichtung mehr Uebel gehäuft, als sich

durch Erdichtung wieder gut machen liessen. Lessing ging daher lieber seinen eigenen Weg, schuf sich eine Folge von Begebenheiten, die an Geist und Dichtungskraft dem Candide doch wohl zur Seite gestellt werden darf? und an Vortreflichkeit der Absichten, an Weisheit und Nützlichkeit sich zu demselben verhält, ungefähr wie der Himmel zu der Hölle, oder wie die Wege Gottes zu den Wegen des Verführers.

Und eben dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, ergriff D. wieder das Wort, eben diese selige Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, wie theuer ist sie nicht unserm unsterblichen Freunde geworden! Ach! sie hat ihm seine letzten Tage verbittert, wo nicht gar am Ende sein kostbares Leben abgekürzet. Bey der Herausgabe der Fragmente war er darauf gefaßt, den ganzen Schwarm von Schriftstellern über sich herfallen zu sehen, die mit und ohne Beruf die Fragmente würden widerlegen wollen, und er hielt sich für stark genug, seinen Gast wider alle ungezogene Angriffe seiner Gegner zu vertheidigen. So mancherley auch die

Wege waren, welche seine Widersacher einschlagen konnten, und wie der Erfolg zeigte, auch würklich einschlugen, um ihn zu bekämpfen: so glaubte er doch allen denjenigen die Spitze bieten zu können, die sich nicht durch Billigkeit und Liebe zur Wahrheit auszeichnen würden. Am Ende blieb es, so lebhaft er den Streit auch führte, blos ein Schulgezänke, das von der einen und der andern Seite manche angenehme und auch unangenehme Stunden machen; aber so wie er dachte, auf die Glückseligkeit des Lebens keinen wesentlichen Einfluß haben sollte. Aber wie sehr veränderte sich die Scene, nach der Erscheinung des Nathan! Nunmehr drang die Cabale aus den Studierstuben und Buchläden in die Privathäuser seiner Freunde und Bekannten mit ein; flüsterte jedem ins Ohr: Lessing habe das Christenthum beschimpft, ob er gleich nur einigen Christen und höchstens der Christenheit einige Vorwürfe zu machen gewagt hatte. Im Grunde gereicht sein Nathan, wie wir uns gestehen müssen, der Christenheit zur wahren Ehre. Auf welcher hohen Stufe der Aufklärung und

Bildung muß ein Volk stehen, in welchem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnungen hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte! Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; aber so dachten sie nicht, die Zeitgenossen Lessings. Jeden Vorwurf des Eigendünkels und der einseitigen Denkungsart, den er einigen seiner Glaubensbrüder machte, oder durch seine dramatische Personen machen ließ, hielt ein jeder für eine persönliche Beleidigung, die ihm von Lessing widerfahren. Der allenthalben willkommne Freund und Bekannte fand nunmehr allenthalben trockene Gesichter, zurückhaltende, frostige Blicke, kalte Bewillkommung und frohe Abschiede, sah sich von Freunden und Bekannten verlassen und allen Nachstellungen seiner Verfolger blosgestellt. Sonderbar! Unter den abergläubigsten Franzosen hatte Candide für Voltaire bey weitem die schlimmen Folgen nicht, zog ihm diese Schmähschrift auf die Vorsehung bey weitem die Feindschaft nicht zu, die sich unter den aufgeklärtesten Deutschen Lessing durch

die Vertheidigung derselben, durch seinen Nathan zugezogen, und traurig sind die Würkungen, die dieses in seinem Gemüthe hervorbrachte! Lessing, der aller seiner gelehrten Arbeiten ungeachtet, immer noch der angenehmste Gesellschafter, der fröhlichste Tischfreund gewesen, verlor nunmehr seine jovialische Laune völlig, ward zu einer schläfrigen, gefühllosen Maschiene. — Halten Sie ein, Freund! fiel ich ihm hier in das Wort, verschonen Sie mich mit dieser melancholischen Erinnerung! — Schon recht, sagte er. Sie ist trostlos, diese melancholische Erinnerung, und gehört auch überhaupt jetzt nicht zu meinem Vorhaben. Ich wollte nur anführen, was Lessing für die Wahrheiten der Vernunftreligion gethan und gelitten, und was für Verdienste er sich um alle Freunde und Bekenner derselben erworben. Ein solcher Mann sollte uns zu verehrungswerth seyn, um ihn zur Vertheidigung des Irrthums zu mißbrauchen. Wollen Sie ihren Freund an ihren philosophischen Unterhaltungen noch Antheil nehmen lassen; so geben Sie ihm wenigstens keine schlechtere Gesinnung, als er

selbst zu erkennen gegeben. Lassen Sie ihn keine Irrlehre vertheidigen, von der er doch sehr weit entfernt seyn mußte. — Sie denken also wohl, sprach ich, Lessing würde sich nach seinem Charakter gefreut haben, den Pantheismus oder Spinozismus durch mich gestürzt zu sehen; ich möchte es mit guten oder schlechten Gründen gethan haben?

„Dieses nun zwar eben nicht.„

Dieses so weit entfernet, daß es vielmehr geradezu in seinem Charakter war, sich einer jeden verfolgten Lehre anzunehmen, er mochte ihr zugethan, oder nicht zugethan seyn, und allen seinen Scharfsinn aufzubieten, um noch etwas zu ihrer Rechtfertigung vorzubringen. Der irrigste Satz, die ungereimteste Meynung durfte nur mit seichten Gründen bestritten werden, und Sie können versichert seyn, Lessing würde sie in Schutz genommen haben. Geist der Untersuchung war bey ihm alles. Mit seichten Gründen behauptete Wahrheit, pflegte er zu sagen, ist Vorurtheil; nicht minder schädlich, als offenbarer Irrthum, und zuweilen noch schädlicher; denn ein solches

Vorurtheil führt zur Trägheit im Nachforschen und tödtet den Untersuchungsgeist. Ich bin versichert, wenn die Beurtheiler der Fragmente sie mit schlechten Gründen vertheidiget hätten, Lessing wäre der erste gewesen, sie zu bestreiten.

Ich habe das Lob unsers Freundes, fuhr ich fort, aus Ihrem Munde mit inniger Ergötzung vernommen. Ach! es ist tröstlich, bey aller Gleichgültigkeit oder Undankbarkeit des großen Haufens höchst tröstlich, das Andenken solcher Wohlthäter in edlen Gemüthern so frisch erhalten und Frucht bringen zu sehen. Auch lobe ich den Eifer, mit welchem Sie sich der Religionsgrundsätze dieses Weltweisen annehmen. Ich erkenne von ganzem Herzen die Aufrichtigkeit und Redlichkeit seiner Gesinnung, so oft von den wichtigsten Wahrheiten der Religion die Rede ist, und gleichwohl halte ich es nicht für nöthig, seinen Geist um Vergebung zu bitten, daß ich ihn zur Vertheidigung des Pantheismus herauf bemühet habe. Ohne demselben zugethan zu seyn, konnte er sich, so wie ich ihn gekannt habe, selbst eines Irrthums mit Eifer annehmen, wenn die Grün-

de

de nicht hinreichend waren, mit welchen man ihn bestreiten wollte.

Auch habe ich in dem Verfolg meiner letzten Vorlesung gezeigt, daß der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, daß der Unterschied blos in einer überfeinen Speculation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den mindesten Einfluß hat, und daß er vielmehr alles an seinen Ort gestellt seyn lasse, was irgend praktisch werden und im Leben oder selbst in den Meynungen der Menschen von merklichen Folgen seyn kann.

Sehen Sie hier eine Stelle in **Lessings** theologischem Nachlaß, die Sie überführen wird, daß **Lessing** über diesen Punkt eben so gedacht habe. Sie ist zwar, wie ich mich erinnere, aus einem jugendlichen Aufsatze, davon er mir das Wesentlichste, gleich zu Anfang unserer Bekanntschaft, vorgelesen hatte. Allein sie zeigt Ihnen doch wenigstens die Wendung, die er schon so früh dieser Speculation zu geben wußte,

und wo mir recht ist, so trägt eine kleine Schrift, die er kurz vor seinem Tode herausgegeben, nicht undeutliche Spuren von eben derselben Denkungsart.

Diese Stelle ist aus dem zwölften Aufsatze seines Nachlasses, den er das Christenthum der Vernunft betittelt. Ich werde Ihnen die wichtigsten Sätze daraus anführen, denn er bestehet ganz aus einzelnen Sätzen, die unvollendet in seinen Papieren gefunden worden sind. Sie lauten:

§. 1.

Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können.

§. 2.

Das Vollkommenste ist er selbst; also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können.

§. 3.

Vorstellen, wollen und schaffen, ist bey Gott eins. Man kann also sagen, alles was sich Gott vorstellet, alles das schafft er auch.

§. 4.

Gott kann sich nur auf zweyerley Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt.

§. 5.

Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, dem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. —

In den folgenden Sätzen sucht L. durch eine nicht unfeine Wendung, hieraus das Geheimniß der Dreyeinigkeit zu erkären; oder gar, wie er sich öfters in jüngern Jahren schmeichelte, metaphysisch zu demonstriren. Von dieser jugendlichen Anmaßung, mit welcher die strengsten Anhänger der athanasischen Lehre selbst nicht zufrieden sind, ist er freylich in der Folge zurück gekommen. Indessen erkennet man hier noch die deutlichsten Spuren davon, und dieses ist mir ein

Beweis, daß der Aufsatz von sehr frühem Datum seyn müsse. — Lessing fährt fort:

§. 13.

Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, d. i. er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bey Gott eine Schöpfung.

§. 14.

Alle diese Wesen zusammen, heißen die Welt.

§. 15.

Gott könnte seine Vollkommenheiten auf unendliche Art zertheilt denken; es könnten also unendlich viel Welten möglich seyn, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte, und also unter diesen Arten die vollkommenste Art gedacht und dadurch würklich gemacht hätte.

§. 16.

Die vollkommenste Art seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehreren und Wenigern, welche so auf einander folgen,

daß nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt.

§. 17.

Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet seyn. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr aber nie die letzte Gränze erreicht.

§. 18.

Eine solche Reihe muß eine unendliche Reihe seyn, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich.

§. 19.

Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung.

§. 20.

Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die andern haben, und keines etwas haben kann, das die andern nicht hätten; so muß unter diesen einfachen Wesen eine Har-

monie seyn, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen vorgehet, d. i., in der Welt vorgehet.

§. 21.

Bis hieher wird einst ein glücklicher Christ das Gebiete der Naturlehre erstrecken. Doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird gegründet haben, so daß nichts mehr übrig ist, als sie auf ihre wahre Quelle zurückzuführen.

§. 22.

Da diese einfache Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich seyn; so wie Theile dem Ganzen.

§. 23.

Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört dieses, daß er sich seiner Vollkommenheit bewußt ist, und dieses, daß er seiner Vollkommenheit gemäß handeln kann. Beyde sind gleichsam das Siegel seiner Vollkommenheiten.

§. 24.

Mit den verschiedenen Graden seiner Vollkommenheiten müssen also auch verschiedene Grade des Bewußtseyns dieser Vollkommenheiten und der Vermögenheit, denselben gemäß zu handeln, verbunden seyn.

§. 25.

Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handeln, heißen **moralische Wesen**, d. i. solche, die einem Gesetz folgen können.

§. 26.

Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein andres seyn, als: **handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß.**

§. 27.

Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung statt finden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, welche sich ihrer Vollkommen-

heiten nicht deutlich bewußt sind — — — —
— — — — — — — — — —

Sie sehen, setzte ich endlich hinzu, daß Lessing sich den Pantheismus völlig so verfeinert gedacht, als ich ihn vorgestellet habe; in der besten Harmonie mit allem, was auf Leben und Glückseligkeit Einfluß haben kann; ja daß er auf dem Wege war, pantheistische Begriffe sogar mit der positiven Religion zu verbinden: und in der That geht es hiermit eben so gut, als mit dem Emanationssystem der Alten, das viele Jahrhunderte hindurch in der Religion aufgenommen, und für die einzige rechtgläubige Lehre gehalten worden ist. Auf dem langen Wege, den man von diesen überfeinen Speculationen bis auf das Praktische der Religion und Sittenlehre zu machen hat, giebt es so manche bequeme Stellen, wo man von dem Nebenwege ab in die offne Heerstraße wieder einlenken kann. So wie ein Rechnungsfehler sich durch den andern wieder heben und berichtigen läßt; eben so kann eine Unrichtigkeit in dergleichen abgezogenen Meditationen, gar bald durch die

andere gehoben, eine kleine Ausweichung, die in der Folge gar weit vom Ziele abgeführt haben würde, durch eine eben so geringe Einlenkung verbessert werden, und man ist wieder im Gleise. Daher die Verächtlichkeit der Consequenzerey, die von je her die Mutter, oder wenigstens die Verpflegerinn, aller Verfolgung und alles Religionshasses unter den Menschen gewesen ist.

XVI.

Erläuterung der Begriffe von Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit. — Versuch eines neuen Beweises für das Daseyn Gottes, aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß.

Wenn von einem Dinge erwiesen ist, daß es vorhanden sey; so ergiebt sich die Möglichkeit von selbst. Alles, was würklich ist, muß auch gedacht werden können. Nun haben wir einräumen müssen, daß ein zufälliges abhängiges Wesen vorhanden sey; denn unser eignes Daseyn ist von der höchsten Evidenz; das Bewußtseyn unsrer Eingeschränktheit von der unleugbarsten Evidenz. Wir haben ferner zugeben müssen, daß das Abhängige, ohne etwas Unabhängiges nicht denkbar sey, und also auch nicht vorhanden seyn könne, und hierdurch sahen wir uns gezwungen, die Würklichkeit eines nothwendigen, unabhängigen Wesens zuzugeben, ohne welches wir zufällige, abhängige Wesen nicht würden vorhanden seyn können. Wer war es von euch, der letzthin von diesen Kunstwörtern: abhängig, zufällig, und

ihrem Gegensatze, unabhängig und nothwendig, eine deutlichere Auseinandersetzung verlangte? W. Ich erinnere mich, Sie hierum ersucht zu haben. Das Wort abhängig scheint bey mir noch so sehr an der Metapher zu kleben; das Wort nothwendig etwas von einer Noth, von einem Zwange mit sich zu führen, davon es in dem Sinne, in welchem es hier gebraucht wird, befreyet werden muß. Sodann schienen Sie mir auch diese beyde Redensarten synonymisch zu gebrauchen, und ich ersuchte sie, mich ihren Unterschied bemerken zu lassen.

Laß sehen mein Sohn! wenn ein Ding A würklich seyn soll; muß nicht der Satz: A ist würklich vorhanden, zur Wahrheit werden?

Allerdings!

Muß er also nicht mit der Vernunft begreiflich seyn?

W. Mit der Vernunft oder mit dem Sinne. Wahrheit muß durch positive Kraft unsers Denkungsvermögens erkennbar seyn. Die Sinne aber sind nicht weniger positive Seelenkraft, als die Vernunft.

Wohl! Haben wir aber nicht gesehen, daß beydes, vernünftige und sinnliche Erkenntniß aus eben derselben Quelle fließe, und daß alle sinnliche Erkenntniß sich in Vernunfterkenntniß auflösen lasse? Wenn wir einen Satz vermittelst der Sinne für wahr erkennen; so muß das Subject desselben, mit solchen individuellen Bestimmungen gedacht werden, aus welchen das Prädicat unausbleiblich fließet. Die Sinne entwickeln diese Bestimmungen nicht, und umfassen sie durch den Begriff des Raums oder der Zeit, auf welche sie das Factum anweisen; aber der Vernunft muß es möglich seyn, diese individuellen Bestimmungen zu entwickeln, aus einander zu setzen, und den sinnlich erkannten Satz dadurch in einen Vernunftsatz zu verwandeln. Hier ist ein Baum! Wir erkennen dieses vermittelst der Sinne, und es ist also eine sinnlich erkannte Wahrheit: ein Baum ist hier würklich vorhanden. Alle Bestimmungen, die zu dem Begriffe eines Baums hinzukommen müssen; der Boden, in welchem er eingepflanzt ist; das Saamenkörnlein, aus welchem er hervorgewachsen;

Luft, Sonnenschein, Regen und alles, was sonst dazu beygetragen, daß der Baum würklich geworden, umfassen wir durch das Wort hier, durch die Beziehung auf einen Ort im Raume, in welchem alle diese Bestimmungen zusammengetroffen haben. Unsrer subjectiven Vernunft ist es zwar nicht möglich, alle diese Umstände und nähere Bestimmungen zu entwickeln; aber der Vernunft, objective betrachtet, muß es gar wohl möglich seyn, sie aus einander zu setzen und in deutliche Begriffe zu verwandeln. — Wir haben heute einen heitern Frühlingsmorgen. Die Zeitbestimmung heute umfasset abermals alle Individualumstände, die vorhergegangen sind, und dazu beygetragen haben, daß dieser Frühlingsmorgen würklich heiter geworden ist. Wenn aber die Erkenntnißquelle der Seele eine und eben dieselbe seyn soll; so muß die Vernunft, objective betrachtet, aus einander setzen und deutlich angeben können, welche nähere Bestimmungen vorangegangen, und in wie weit sie zur Heiterkeit dieses Morgens beygetragen haben. Mit einem Worte, jeder sinnlich erkannte Satz muß

an und für sich in eine Vernunftwahrheit aufgelöst werden können, dessen Subject alle die Individualbestimmungen enthält, unter welchen das Prädicat der Würklichkeit ihm zugeschrieben wird; ist dieses nicht deutlich? Vollkommen!

Wenn also auch der Satz: A **ist würklich vorhanden**, eine sinnlich erkannte Wahrheit ist, so muß es der Vernunft möglich seyn, zu dem Subjecte A solche Bedingungen hinzuzudenken, unter welchen ihm das Prädicat der Würklichkeit zukömmt, unter welchen die Verbindung des Subjects mit dem Prädicat begreiflich wird. Nun kann dieses auf zweyerley Art geschehen. Entweder die Bedingungen, unter welchen der Satz zur Vernunftwahrheit wird, enthalten selbst die Würklichkeit eines von A verschiedenen Dinges, und setzen das Daseyn desselben voraus, wie hier der Fall war, bey der Würklichkeit des Baums, oder dieses schönen Tages. Ohne Voraussetzung aller Würkursachen, die den Baum oder den heitern Morgen hervorgebracht haben, läßt sich die Würklichkeit derselben an und für sich nicht begreifen. Dinge dieser Art werden ab-

hängig genannt; in so weit die Würklichkeit derselben nicht ohne Voraussetzung anderer würklichen und von ihnen verschiedenen Dinge vernünftig zu begreifen ist. Ihr Daseyn fließet also nicht aus ihrer Denkbarkeit; sondern aus der damit verbundenen Würklichkeit eines andern Dinges. In so weit ihr würkliches Vorhandenseyn keine Folge von ihrer Denkbarkeit ist, werden sie zufällig genennet; in so weit aber das Daseyn eines andern Dinges ihre Würklichkeit begründet, sagt man, sie sind abhängig; ihr Daseyn hängt vom Daseyn eines von ihnen verschiedenen Dinges ab, ohne welches es nicht vernünftig zu begreifen ist.

Nun haben wir ferner zugeben müssen, daß der Inbegriff aller zufälligen Wesen, selbst in einer Unendlichkeit zusammengenommen, kein würkliches Daseyn auf eine der Vernunft genugthuende Weise begreiflich machen könne. Die Frage wird verschoben, aber nicht aufgelöst. Wir müssen am Ende, so wie im Anfange, noch immer unter den Bedingungen des Subjects die Würklichkeit anderer Dinge voraussetzen, die,

wenn sie eben so abhängig, eben so zufällig seyn sollen, die Vernunft nicht einen Schritt weiter bringen, und die Begreiflichkeit des Satzes mehr verwickeln, als auflösen. Wir sind also genöthiget gewesen, zum Daseyn eines unabhängigen und nothwendigen Wesens unsere Zuflucht zu nehmen. Eines unabhängigen, dessen Würklichkeit ohne Voraussetzung eines von ihm verschiedenen Dinges denkbar ist; eines nothwendigen, dessen Denkbarkeit allein hinreichend ist, sein würkliches Vorhandenseyn zu begründen; ein Wesen, das würklich ist, weil es gedacht werden kann; weil es möglich ist: und dieses war der zweyte Fall, in welchem der Satz: A ist **würklich vorhanden**, Wahrheit seyn kann, wenn zu den Bedingungen des Subjects keine Würklichkeit eines von ihm verschiedenen Wesens gehöret, wenn die bloße Denkbarkeit hinreichet, sein Daseyn zu begründen.

Die Kennzeichen des Zufälligen, Abhängigen, Nothwendigen und Unabhängigen sind auf diese Weise, wie mich dünkt, deutlich genug aus einander gesetzt. In so weit zur Würklichkeit eines

Wesens die Würklichkeit eines andern von ihm verschiedenen Dinges nicht vorausgesetzt werden darf, wird es unabhängig genannt: in so weit aber die Würklichkeit desselben aus seiner Denkbarkeit fliesset; in so weit das Gegentheil, ein solches Wesen sey nicht würklich vorhanden, an und für sich nicht gedacht werden kann, wird demselben Nothwendigkeit zugeschrieben, und wir sagen: Gott sey ein nothwendiges Wesen, d. h. das Daseyn Gottes fließet aus seiner Denkbarkeit, und das Gegentheil oder das Nichtvorhandenseyn desselben ist an und für sich nicht denkbar. Ist ein solches Wesen möglich? Hiervon kann weiter die Frage nicht seyn, nachdem wir durch die augenscheinliche Ueberzeugung von unserm eigenen Daseyn durch eine richtige Schlußkette auf das Daseyn eines solchen Wesens geführt worden sind. Der Begriff muß Wahrheit enthalten, auf welchen wir durch die positive Kraft unsers Denkungsvermögens gebracht werden. Wenn Zufälliges vorhanden ist; so muß auch Nothwendiges vorhanden, und um so viel mehr denkbar seyn.

Ich werde es versuchen, diesen Beweis auch auf eine andre Art zu führen; auf eine Art, die, so viel ich weiß, noch von keinem Weltweisen berührt worden ist. Merket also auf, meine Söhne! und erinnert mich, so oft ich etwa aus Vorliebe für meinen Gedanken, mir einen Fehltritt erlauben möchte.

Außer der unmittelbaren Empfindung meines eigenen Daseyns, das, wie wir gesehen, über alle Zweifel hinweg ist, setze ich noch folgende Wahrnehmung, als ungezweifelt, voraus: Ich bin nicht blos das, was ich von mir deutlich erkenne, oder, welches eben so viel ist: Zu meinem Daseyn gehört mehr, als ich mit Bewußtseyn von mir einsehe, und auch das, was ich von mir erkenne, ist an und für sich einer größern Entwickelung, größern Deutlichkeit und größern Vollständigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Diese Beobachtung ist, wie mich dünkt, nicht weniger von der unleugbarsten Evidenz. Als Wahrnehmung des innern Sinnes, hat sie ihre subjective Gewißheit; und da in Absicht auf mich selbst, mein eigenes Ich auch das Subject

der Gedanken ist; so kann mir auch das unmittelbar Erkannte, als Prädicat, zugeschrieben werden. Daß ich nicht alles weiß, was zu meinem Daseyn gehöret, kann kein Betrug der Sinne, keine Täuschung seyn; denn wir tragen erstlich, nichts innerlich Erkanntes in ein äußerliches Object; wir wollen keine Beschaffenheiten verschiedener Sinne in Verbindung bringen, nicht von oft auf immer schliessen; welches alles Quellen der Sinnentäuschung waren, wie wir in der Vorerkenntniß gesehen: und sodann würde diese Täuschung ja selbst beweisen, daß wir uns nicht recht kennen, und also manches in uns würklich sey, dessen wir uns nicht bewußt sind. In der That würde weder unser Leib, noch unsre Seele vorhanden seyn können, wenn sie blos das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einsehen.

Nun behaupte ich, nicht nur alles Mögliche müsse als möglich, sondern auch alles Würkliche müsse als würklich, von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellet, ist auch in der

That nicht möglich, und eben also kann dasjenige, was von keinem denkenden Wesen als würklich gedacht wird, auch in der That nicht würklich vorhanden seyn.

Dem gesunden Menschenverstande scheinen diese Sätze schon einzuleuchten. Jeder mögliche Begriff wird als die Abänderung eines Subjects gedacht, als Gedanke in einem denkenden Wesen. Er muß also wenigstens idealisches Daseyn haben, d. h. irgend eines denkenden Wesens wahrer Begriff seyn, und dieses war die erste Hälfte unsers Satzes: jede Möglichkeit muß als Möglichkeit gedacht werden.

Aber auch jede Würklichkeit, wenn sie wahr seyn soll, muß von irgend einem Wesen als Wahrheit erkannt und begriffen werden. Der Sache muß ein Begriff entsprechen; jedes Object muß in irgend einem Subjecte dargestellt; jedes Vorbild in irgend einem Spiegel nachgebildet werden. Sache ohne Begriff hat keine Wahrheit; Wahrheit, ohne daß irgend ein Wesen von ihr versichert sey, führt nicht den mindesten Grad von Evidenz mit sich, ist also keine Wahrheit.

Werden diese Sätze eingeräumt, so folget auf eine handgreifliche Weise, daß ein Wesen vorhanden seyn müsse, welches alles, was zu meinem Daseyn gehöret, auf das allerdeutlichste, reinste und ausführlichste sich vorstellet. Jede eingeschränkte Erkenntniß würde nicht alles enthalten, was zu meinem würklichen Daseyn gehört. Das Bewußtseyn und die deutliche Einsicht eines zufälligen Wesens, ja aller zufälligen Wesen zusammengenommen, reichet nicht so weit, als das Daseyn eines einzigen Sonnenstäubleins. In seiner Würklichkeit liegen unendlich viele Merkmale, die von allen zufälligen Wesen zusammengenommen, weder der Ausbreitung noch der Stärke nach, auf das allerdeutlichste begriffen werden. Mit einem Worte, keine Wahrheit kann von zufälligen Wesen mit dem höchsten Grade der Erkenntniß, als möglich, keine Würklichkeit auf das allervollkommenste, als würklich, gedacht werden. Es muß also ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Würklichkeiten, als würklich, auf

das vollkommenste denket, d. h. in ihrer möglichsten Entwickelung, der Coordination sowohl, als der Subordination nach, auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt. **Es giebt einen unendlichen Verstand** u. s. w.

Was in dieser Schlußkette noch undeutlich seyn könnte, ist etwa der Satz, daß alles Würkliche von einem denkenden Wesen gedacht werden müsse. Ich sehe wohl ein, dürfte mancher sagen, daß alles Würkliche nicht anders, als denkbar seyn könne. Wie folgt aber hieraus, daß es irgend von einem Wesen in der That müsse gedacht werden? Heißt dieses nicht von Möglichkeit auf Würklichkeit, von **Können** auf Geschehen schliessen? Man scheinet also das zu erbetteln oder zu erschleichen, was erst erwiesen werden soll. Ist es nicht etwa dieses, das euch noch einiges Bedenken macht?

Eben dieses, war die Antwort einstimmig.

Mich dünkt, das Wort **können** bringe uns hier abermals, durch seine Vieldeutigkeit, die Begriffe in Verwirrung. Wir müssen dem Worte ausweichen, wenn wir seine Schlinge vermei-

den wollen. — — Wenn von einem Dinge gesagt wird, daß es etwas **könne**; etwas **thun** oder etwas **leiden** könne, daß es Vermögen, Fähigkeit, Anlage wozu habe, bedeutet dieses nicht eine gewisse Möglichkeit, die wir ihm zuschreiben?

Nichts anders! aber man unterscheidet entfernte, nahe und nächste Möglichkeit —

Ganz recht! aber so nahe und nächst sie auch immer sey; so bleibt sie doch immer noch eine bloße Möglichkeit, wie die Logiker sie nennen; eine Möglichkeit, davon noch nichts würklich geworden ist. Der Luft, die uns umgiebt, z. B. wird die Elasticität, oder die Fähigkeit ausgedehnt zu werden, da sie es noch nicht ist, beygelegt. Mir, der ich hier sitze, wird das Vermögen aufzustehen, bevor ich es würklich ausübe, zugeschrieben. In allen diesen Fällen also werden von den Subjecten bloße Möglichkeiten als Prädicate ausgesagt. Wie können aber bloße Möglichkeiten als würkliche Prädicate vorhanden seyn?

Dieses scheint allerdings unbegreiflich.

Widersprechen wir uns nicht selbst, wenn wir einem würklich vorhandenen Dinge etwas, das nicht würklich vorhanden, als Beschaffenheit beylegen; wenn wir eine bloße Möglichkeit für ein Prädicat des Würklichen halten?

Dem Anscheine nach allerdings.

Und gleichwohl ist der Inbegriff aller menschlichen Kenntnisse voll von diesen anscheinenden Widersprüchen, von Möglichkeiten, Anlagen, entfernten oder nahen Vermögen, größern oder kleinern Fähigkeiten, Talenten u. s. w. wodurch würklich vorhandene Dinge bezeichnet u. von einander unterschieden werden. Wie gehet dieses zu? Sollen wir dieserhalb die ganze Masse menschlicher Erkenntniß, als ungereimt, verwerfen?

Dieses freylich nicht; es scheint blos eine Wortschwierigkeit sich im Hinterhalte verborgen zu haben, die wir aufzusuchen, vor jetzt, (um mich eines ähnlichen verdächtigen Ausdrucks zu bedienen) vielleicht die Fähigkeit nicht haben.

Getroffen mein Sohn! Eine bloße Wortschwierigkeit ist es, die wir aus dem Wege zu räumen haben, um allen Anschein des Wider-

spruchs verschwinden zu lassen. Im Grunde ist alles Mögliche, in so weit es blos möglich ist, kein objectives Prädicat der Dinge. Wenn wir irgend einem Gegenstande eine Möglichkeit zur Beschaffenheit geben; so sagen wir blos, daß aus der gegenwärtigen Beschaffenheit desselben, sich auch begreifen lasse, wie es unter andern Umständen, jene ihm, als möglich, zugeschriebene Eigenschaft annehmen würde. Dem Golde Dehnbarkeit, der Luft Elasticität, u. einem sitzenden Menschen die Fähigkeit zu gehen zuschreiben, heißt blos von dem Golde erklären, daß aus der gegenwärtigen würkl. Beschaffenheit desselben sich begreifen lasse, wie es unter andern Umständen würklich gedehnt seyn würde; oder von der Luft aussagen, daß ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit das Ausgedehntwerden nicht widerspreche; so wie von dem sitzenden Menschen behaupten, daß seine jetzt zum Sitzen angewandte Bewegungs-Werkzeuge, von andern Bewegursachen gelenkt, ihn aufstehen oder gehen machen würden. Immer noch liegt bey dergleichen Behauptung das würklich Vorhandne zum Grunde,

und die ihm zugeschriebene Möglichkeit ist der Gedanke, daß unter andern Umständen die gegenwärtige Beschaffenheit desselben anders modificirt seyn würde. Ist dieses nunmehr deutlich?

Ohne Widerrede, wie mich dünkt.

Bloße Möglichkeiten also können den Dingen nicht, als objective Beschaffenheiten oder Prädicate zugeschrieben werden; wenn bloße Möglichkeiten nicht zugleich würklich vorhanden seyn sollen, welches doch offenbar ungereimt ist. Aber aus dem gegenwärtigen Zustande, aus der würklichen Beschaffenheit eines Dinges, kann bey einem denkenden Subject der Gedanke entstehen, daß unter andern Umständen ihm eine andre Beschaffenheit zukommen würde, und daß also diese andre Beschaffenheit von ihm denkbar sey. Alle Möglichkeiten also haben ihr idealisches Daseyn in dem denkenden Subject, und von diesem werden sie als denkbar dem Gegenstande zugeschrieben. Eine nicht gedachte Möglichkeit ist ein wahres Unding. Wenn in einem würklichen Dinge etwas Denkbares von keinem denkenden Wesen würklich gedacht, etwas zu Unterscheidendes von

Niemanden würklich unterschieden, etwas Angebliches von keinem denkenden Subject würklich angegeben seyn soll; so wird entweder das blos Mögliche zugleich als würklich vorhanden angenommen, oder man verbindet Worte, deren Begriffe einander widersprechen.

Wohl! nun scheinet sie glücklich gehoben, die Bedenklichkeit, die uns Ihren Satz noch zweifelhaft machte.

Also muß alles Würkliche nicht nur **denkbar** seyn; sondern auch von irgend einem Wesen **gedacht** werden. Jeder Realexistenz entspricht in irgend einem Subjecte eine Idealexistenz; jeder Sache eine Vorstellung. Ohne erkannt zu werden, ist nichts Erkennbares; ohne bemerkt zu werden, kein Merkmal; ohne Begriff kein Gegenstand würklich vorhanden. Wird dieses zugegeben?

Wie können wir anders?

Diese Uebereinstimmung zwischen Sache und Begriff kennet keine Ausnahme. Jedes Merkmal, jedes Unterscheidungszeichen der Sache muß so, wie es in derselben anzutreffen ist, von

irgend einem denkenden Wesen, in aller seiner Wahrheit, mit der höchstmöglichen Deutlichkeit, Vollständigkeit und Ausführlichkeit gedacht werden. So lange noch ein Merkmal zurückbleibt, das nirgend bemerkt wird, ein Grad der Entwickelung unentwickelt bleibt, etwas zu Unterscheidendes nicht unterschieden wird; mit einem Worte, bey dem geringsten Mangel der Uebereinstimmung zwischen Sache und Begriff, gerathen wir abermals auf die Ungereimtheit, etwas blos Mögliches für ein objectives Prädicat des Würklichen anzunehmen.

Alles dieses ward eingeräumt.

Und nunmehr ist nichts leichter, als die Anwendung hiervon auf die vorhin bezweifelten Schlußfolgen. Meine eigene Existenz ist mir unleugbar. Eben so unleugbar ist mir, daß zu meinem würklichen Daseyn Merkmale und Beschaffenheiten gehören, die ich nicht mit Bewußtseyn erkenne, und daß selbst diejenigen, deren ich mir bewußt bin, in meinem Begriffe bey weitem die Vollkommenheit nicht haben, die ihnen in der Sache zukömmt. Sie sind weder so wahr, noch so rein,

noch so vollständig, ausführlich, adäquat; mit einem Worte, zwischen Begriff und Sache ist wenn ich blos auf meine Erkenntniß von mir selbst sehe, die vollkommenste Harmonie nicht anzutreffen, deren Nothwendigkeit wir so eben erwiesen. Ich kann ferner nicht in Abrede seyn, daß ein eingeschränktes Wesen, ja, daß der Inbegriff aller eingeschränkten Wesen, sie mögen endlich oder der Zahl nach unendlich seyn, meine Beschaffenheiten auf eine mit der Sache harmonische Weise zu erkennen, nicht hinreichen.

Wer den Zusammenhang der Wahrheiten, wer die unergründliche Tiefe aller Erkenntniß nur einigermaßen kennet, wird eingestehen, daß keine derselben in ihrer größten Vollkommenheit, mit dem deutlichsten Bewußtseyn erkannt werden kann, ohne daß der ganze Inbegriff derselben in eben dem Maaße, mit eben der Wahrheit, Gewißheit, Deutlichkeit und Vollständigkeit eingesehen werde.

Es muß also nothwendig ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der nicht nur mich, sammt allen meinen Beschaffenheiten, Merkma-

len und Unterscheidungszeichen, sondern den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Würklichkeiten, als würklich, mit einem Worte, den Inbegriff und den Zusammenhang aller Wahrheiten, in ihrer möglichsten Entwickelung, auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellet. **Es giebt einen unendlichen Verstand.**

Daß aber Einsicht nicht ohne Thätigkeit, Erkenntniß nicht ohne Billigung oder Mißbilligung, unendlicher Verstand nicht ohne den vollkommensten Willen seyn könne, ist bereits im Vorhergehenden zur Gnüge ausgeführet worden.

Wir hätten also auf diese Weise einen neuen wissenschaftlichen Beweis für das Daseyn Gottes aus der Unvollkommenheit unserer Selbsterkenntniß. Prüfet ihn wohl, diesen Gedanken, meine Trauten! Er scheinet mir so fruchtbar, als gründlich. Die Schlußkette, deren wir uns bedient haben, bestehet etwa aus folgenden Gliedern. —

Alles Würkliche ist in seiner ganzen Vollständigkeit würklich. —

Der Vollständigkeit der Sache entspricht in irgend einem denkenden Wesen, Ausführlichkeit des Begriffs. —

Vollständige und ausführliche Begriffe können nur in einem vollkommenen Verstande anzutreffen seyn, und vollkommener Verstand ist nicht ohne vollkommenen Willen; die höchste Einsicht nicht ohne die freyeste Wahl und würksamste Kraftäußerung.

XVII.

Beweisgründe a priori vom Daseyn eines allervollkommensten, nothwendigen, unabhängigen Wesens.

Der Begriff des Nothwendigen, wie er in der letzten Vorlesung entwickelt worden ist, konnte einen kühnen Denker, wie Cartes, leicht auf die Spur bringen, einen Beweis a priori für das Daseyn eines solchen Wesens zu entdecken. Hängt die Würklichkeit desselben blos von seiner Möglichkeit ab; giebt es einen festgegründeten Uebergang von der Denkbarkeit des Nothwendigen auf das würkliche Daseyn desselben; vielleicht ist es der menschlichen Vernunft vergönnet, diesen Uebergang zu entdecken und sich also zu der ihr so theuern Wahrheit eine neue Bahn zu brechen. Ohne irgend ein würkliches Daseyn vorauszusetzen, auch sein eigenes Daseyn nicht, so wenig es dem Zweifel unterworfen ist; ohne alle Erfahrungssätze des äußern oder innern Sinnes, würde der Mensch von der Erklärung ausgehen, und sichern Schrittes zu der Wahrheit gelangen: **daß ein Gott sey.**

Kühn

Kühn und ohne Vorgang wäre er, dieser große Schritt. In dem ganzen Bezirk menschlicher Erkenntnisse giebt es kein Beyspiel von dieser Art zu schliessen. Allenthalben wird von Möglichkeit auf Möglichkeit, oder von Würklichkeit auf Würklichkeit geschlossen. Die Realexistenz ausserhalb der Seele stehet unter sich in Verbindung, wie die Idealexistenz innerhalb derselben; die Dinge entsprechen einander, so wie die Begriffe. Macht ein Begriff den andern nothwendig, so wird auch ein Ding das andre zur Folge haben; daher die nothwendige Verbindung zwischen idealischen Wesen, die wir durch die Vernunft entdecken, auch auf reale Wesen außer uns angewendet werden kann. Aber nirgends findet sich ein Beyspiel, daß von **Begriff** geradezu auf **Sache**, von idealischem Daseyn unmittelbar auf reales, objectives Vorhandenseyn geschlossen worden sey, wie hier in Absicht auf das nothwendige Wesen geschehen soll.

Allein diese Seltenheit, diese Einzigkeit vielmehr, kann in unserm Falle kein Bedenken verursachen; denn sie ist gerade hier Charakter der

Wahrheit. Da nicht mehr, als eine einzige Substanz dieses Wesens vorhanden seyn kann; da ausser dieser einzigen Substanz keines Dinges Würklichkeit mit der Denkbarkeit desselben in schlußrichtiger Verbindung stehet; so kann es auch nur den einzigen Fall geben, wo diese Beweisesart anzubringen sey. In dem ganzen Bezirk aller menschlichen Erkenntnisse, muß dieser Fall der einzige, ohne Vorgang und Beyspiel seyn, wenn der Weg zur Wahrheit führen soll.

Um ihn zu finden, versuchte Cartes eine Versetzung gleichgeltender Begriffe. Anstatt des Nothwendigen, setzte er das Unendliche, das vollkommenste Wesen. Es ist offenbar, daß das nothwendige Wesen keine veränderliche Schranken haben, und also alle Vollkommenheiten in dem höchsten Grade besitzen müsse. In der Idee eines nothwendigen Wesens liegt also der Inbegriff aller vollkommenen Eigenschaften, die einem Wesen zukommen können. Nun, schloß Cartes weiter, nun ist die Existenz offenbar eine vollkommene Eigenschaft der Dinge; also schließt der Begriff des Nothwen-

digen, auch die Vollkommenheit der Existenz mit in sich; also muß das Nothwendige auch würklich vorhanden seyn. — Auf diese Weise hätten wir durch eine feine Wendung des Begriffes, den einzigen Uebergang entdeckt, der das Reich der Würklichkeit mit dem Reiche der Möglichkeit verbindet und von Begriff auf Sache führt. —

Zu rasch, rief **Leibnitz** seinem kühnen Vorgänger nach; der Sprung, den ihr bey diesem Uebergange gethan, hat zwar keine Gefahr; allein die Vernunft soll gehen, und nicht springen lernen. Wenn wir von dem Daseyn des Nothwendigen aus andern Gründen überführt sind, so ergiebt sich dessen Möglichkeit von selbst. Soll aber das Daseyn desselben aus seiner Möglichkeit geschlossen werden; so haben wir diese vorher zu beweisen. Aus andern Gründen muß vorher dargethan werden, daß der Begriff des nothwendigen, unendlichen oder vollkommensten Wesens Wahrheit enthalte, und nicht Merkmale verbinde, die sich einander aufheben.

Glücklicher Weise läßt der Mangel hier sich leicht ersetzen und die Lücke sich ausfüllen. Wenn Merkmale sich widersprechen sollen; so muß das Eine aufheben, was das Andre se- tzet, das Eine verneinen, was das Andre von eben demselben Subjecte bejahet. Nun werden von dem nothwendigen Wesen alle Realitä- ten im höchsten Grade bejahet, und alle Mängel und Einschränkungen verneinet. Alle positive Prädicate werden ihm zugeschrieben, und alle negative von ihm entfernet. Hier kann also nichts Widersprechendes, nichts sich einander Aufhebendes zu besorgen seyn. Alle Vollkommenheiten im höchsten Grade sind auch im höchsten Grade vertragsam, stimmen in dem vollkommensten Wohlklang zusammen, können also auch durch ihre Vereinigung nicht Widerspruch, Undenkbarkeit, und also den höch- sten Mißlaut, Unwahrheit hervorbringen. Dieses gründet sich auf eine andre Lehre des Leibnitz, daß alle Vollkommenheiten beja- hende Merkmale, so wie umgekehrt auch alle bejahende Prädicate der Dinge Vollkommen-

heiten sind. Wenn nun die Vereinigung aller bejahenden Prädicate oder Vollkommenheiten nichts Undenkbares ist, und zum Inbegriff aller Vollkommenheiten offenbar die Existenz mit gehört; so hat die Folge ihre Richtigkeit, daß von dem Begriffe des Unendlichen oder Allervollkommensten die Existenz unzertrennlich sey. Alles Endliche kann, als Begriff, wahr seyn, ohne daß ihm würkliches Daseyn zugeschrieben werde. Das Unendliche hingegen, das Schrankenlose, das Vollkommenste, würde auch als Begriff unwahr seyn müssen, wenn es nicht existiren sollte. — Und nunmehr stünde es da, das reine wissenschaftliche Argument für das Daseyn Gottes, unerschüttert stünde es da, gegründet auf seine eigene Evidenz.

Keinesweges, sprechen einige Gegner dieser Beweisesart; ihr bauet noch immer auf einem Grunde, dessen Festigkeit ihr nicht gehörig untersucht habt. Willkührlich bildet ihr euch einen abgezogenen Begriff, und leget demselben alle Eigenschaften bey, die sich nur erdenken

lassen. Wir können euch die Freyheit hierzu nicht verweigern und lassen den Begriff gelten. Kaum habt ihr aber dieses erschlichen; so greift ihr schon nach der Existenz und sprecht: Um das Bündel vollständig zu machen, müssen wir auch diese Eigenschaft mitnehmen und dem Begriffe würkliches Daseyn ertheilen. Ist dieses Verfahren nicht sycophantisch?

Nichts weniger, wie mich dünkt. Ich glaube, das Verfahren wider alle Beschuldigungen dieser Art rechtfertigen zu können.

Zuvörderst sind die abstracten Begriffe nicht blos willkührlich. Sie müssen wenigstens Wahrheit enthalten, und diese Wahrheit hängt nicht von unserer Willkühr ab. Sie müssen, als Modificationen unsers denkenden Wesens, ein idealisches Daseyn haben, müssen denkbar seyn, um gedacht zu werden. Nun sprechen wir weiter: Ein eingeschränktes Wesen kann, als Modification von mir selbst, gedacht werden, ohne daß ich ihm würkliches Daseyn zuschreibe. Es kann idealische Existenz haben, und die reale Existenz ihm abgesprochen werden.

Es kann bloßer Begriff ohne Sache seyn. Das nothwendige Wesen hingegen kann entweder nicht gedacht werden, entweder auch als Modification von mir selbst keine Wahrheit haben, oder ich muß es wenigstens als würklich vorhanden denken. Es ist entweder Begriff und Sache zugleich; oder es ist weder dieses noch jenes. Bloßer Begriff ohne Sache kann dieses Wesen schlechterdings nicht seyn; als bloße Modification von unserer Denkungskraft kann dieses Wesen nicht gedacht werden. Wir haben also immer nur die Denkbarkeit dieses Begriffs zu beweisen, und sind alsdann gezwungen, uns solches, als würklich existirend zu denken. Außer der idealischen Existenz, die auch einem endlichen Wesen als Wahrheit zukommt, muß dem Unendlichen auch reale Existenz zugeschrieben werden. Ich finde in diesem Verfahren nichts Unredliches, nichts Erschlichenes, wie die Gegner vorgeben.

Daß der Begriff des Unendlichen denkbar sey, ist bereits im Vorigen mit Leibnitz ausgeführet worden. Ich glaube noch auf eine

andere faßlichere Weise die Denkbarkeit desselben darthun zu können.

Alle Wahrheit muß erkennbar seyn, und zwar je reiner die Wahrheit ist, desto größer der Verstand, der sie fasset und begreift; je vollkommner die Erkenntniß, desto vollkommener das erkennende Wesen.

Die reinste Wahrheit kann nur von dem vollkommensten Verstande gefaßt und begriffen werden. Zur höchsten Erkenntniß gehöret die allerhöchste Erkenntnißkraft. Nur eine unendliche Kraft umfasset die Wahrheit in ihrer ganzen Lauterkeit.

Nun ist die reinste Wahrheit unstreitig ein denkbarer Begriff, also muß es auch ein Verstand seyn, der allein sie fassen kann, also ist auch der allerhöchste Verstand, eine unendliche Denkungskraft, kein undenkbarer Begriff. Sollten die Merkmale dieses Begriffs sich einander aufheben; so müßte die reinste Wahrheit etwas sich selbst Widersprechendes seyn, und dieses ist ungereimt.

Aber wie? Bleibt dieser Begriff des Allervollkommensten auch ohne die Vollkommenheit der Existenz noch denkbar? Kann der Inbegriff aller Realitäten ohne die Realität des würklichen Daseyns gedacht werden? Wenn dieses nicht ist; so stehet unser Schluß feste; so muß das Allervollkommenste auch würklich vorhanden seyn.

Eben hier liegt das Erschlichene, rufen die Gegner. Ihr nehmet die Existenz als eine Eigenschaft des Dinges an, die zu allen seinen möglichen Eigenschaften hinzukömmt, um sie ins Daseyn zu rufen. Ihr betrachtet das Daseyn, vermöge eurer Schuldefinition, als eine Ergänzung der Wesenheit, (complementum essentiae) gleichsam als einen Zusatz zur Möglichkeit eines Dinges. Weil wir die Existenz in der Sprache eben so aussagen, als die Eigenschaften der Dinge; weil wir sprechen: ein Ding ist würklich; so wie wir sagen: eine Zahl ist gerade; eine Figur ist rund; darum nehmet ihr an: die Existenz sey mit den übrigen Eigenschaften und Merkmalen der Dinge von gleicher Beschaffenheit, und bauet auf

diese Voraussetzung euer Schlußgebäude. Allein diese Voraussetzung selbst kann euch nicht eingeräumet werden. Die Existenz ist keine bloße Eigenschaft, kein Zusatz, keine Ergänzung, sie ist vielmehr die Position aller Eigenschaften und Merkmale des Dinges, ohne welche jene bloße abgesonderte Begriffe bleiben.

Die Existenz muß vielmehr erklärt werden, sprechen sie ferner —— Jedoch die Existenz mag lieber unerklärt bleiben. Ihr wisset, wie abgeneigt ich bin, dergleichen Wahrnehmung des innern Sinnes in Worte einzuhüllen. Genug, wir alle haben bey diesem Worte beynahe dieselbe Vorstellung. Der Begriff ist bey uns allen auf eine ähnliche Weise entstanden, indem wir ein Merkmal aufsuchten, das allen unsern eignen Handlungen und Leidenschaften gemeinschaftlich ist: und da dieses Merkmal eine solche Allgemeinheit hat; so kann es schwerlich, oder vielleicht gar nicht weiter zergliedert, oder in Bestandtheile aufgelöset werden. Dem sey indessen, wie ihm wolle; so haben unsere Gegner doch immer nicht Unrecht, zu behau-

pten, daß die Existenz ihre eigenen Kennzeichen habe, wodurch sie sich von allen Merkmalen und Beschaffenheiten der Dinge unterscheidet, und daß wir nicht so schlechterdings darauf zugreifen dürfen, um den Inbegriff aller Eigenschaften des vollkommensten Wesens gleichsam vollzählig zu machen.

Ich kann dieses zugeben. Sey immer das würkliche Daseyn nicht eine Eigenschaft, sondern die Position aller Eigenschaften eines Dinges, oder sey sie sonst etwas Unerklärbares, das uns allen bekannt ist; genug, ich kann das Zufällige ohne diese Position denken. Ich kann von der Idee des Zufälligen das Daseyn weglassen, ohne die Idee selbst aufzuheben. Sie bleibt Begriff ohne Sache. So aber nicht in Absicht auf das nothwendige Wesen. Ich kann von der Idee desselben das Daseyn nicht trennen, ohne die Idee selbst zu zernichten. Ich muß Begriff und Sache denken, oder den Begriff selbst fahren lassen. Auf diesem wichtigen Unterschiede beruhet alles, und dieser Unterschied beruhet keinesweges auf einer will-

führlichen Definition; er ergiebt sich aus dem Begriffe selbst, und kann von dem hartnäckigsten Gegner nicht in Zweifel gezogen werden.

Wem das unerklärbare Daseyn noch immer Bedenken verursachet, dem habe ich in einer frühern Schrift (*) gerathen, dem Worte auszuweichen, und vom Nichtseyn anzufangen, welches weniger Schwierigkeit zu haben scheinet. „Was nicht ist, heißt es daselbst, „muß entweder unmöglich, oder blos möglich seyn. Im erstern Falle müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen, d. „h. dasselbe Prädicat von demselben Vorwurfe zugleich bejahen und verneinen. Im letztern aber werden sie zwar keinen Widerspruch enthalten; es wird sich aber aus „denselben nicht begreifen lassen, warum „dasselbe vielmehr seyn, als nicht seyn soll. „Eins wird mit dem wesentlichen Theil desselben so wohl bestehen können, als das an-

(*) Von der Evidenz.

„dre, aus welchem Grunde das Ding mög-
„lich genannt wird. Das Daseyn eines sol-
„chen Dinges gehöret nicht zu seiner innern
„Möglichkeit; nicht zu seinem Wesen, auch
„nicht zu seinen Eigenschaften, und ist daher
„eine bloße Zufälligkeit (modus), deren Würk-
„lichkeit nicht anders, als aus einer andern
„Würklichkeit begriffen werden kann. Denn
„eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die
„aus der bloßen Möglichkeit weder folget,
„noch begriffen werden kann, deren Würk-
„lichkeit sich nicht anders, als aus einer an-
„dern Würklichkeit erklären läßt. — Ein sol-
„ches Daseyn ist also abhängig, nicht selbst-
„ständig. Dieses bedarf keines weitern Be-
„weises. — Nun kann dem vollkommensten
„Wesen ein solches Daseyn nicht zukommen;
„denn es würde seinem Wesen widersprechen;
„indem ein jeder einsiehet, daß ein unabhän-
„giges Daseyn eine größre Vollkommenheit
„sey, als ein abhängiges; daher der Satz:
„das allervollkommenste Wesen hat ein zu-
„fälliges Daseyn, einen offenbaren Wider-

„spruch enthält. Das allervollkommenste We-
„sen ist also entweder würklich, oder es ent-
„hält einen Widerspruch. Denn blos möglich
„kann es nicht seyn, wie vorher erwiesen wor-
„den; daher bleibt für dasselbe nichts weiter
„übrig, als die Würklichkeit oder die Unmög-
„lichkeit.„

Mit einem Worte, zufällige Wesen können, als bloße Gedanken, ohne würkliche Existenz, noch gedacht werden, enthalten mit dem Prädicat des Nichtseyns keinen Widerspruch. Die Idee derselben kann ein bloßer Gedanke seyn, Begriff ohne Sache, Abänderung eines denkenden Wesens, ohne gegenständliches Daseyn. Ihr Wesen verbindet nicht alle bejahende Merkmale, und keines derselben im höchsten Grade. Ihr könnet diesen Gedanken haben, und das bejahende Merkmal der Existenz davon weglassen. Das nothwendige Wesen hingegen verbindet alle bejahende Merkmale und Beschaffenheiten im höchsten Grade. Eines derselben ist ohne alle übrige nicht denkbar. Daher ist das unendliche Wesen, ohne das bejahende

Prädicat des Daseyns, etwas Widersprechendes. Es kann entweder gar nicht, oder nicht anders, als mit dem Prädicate des würklichen Daseyns gedacht werden. Die Vorstellung selbst, die Idee des nothwendigen Wesens, ist ein ungereimter Gedanke, so lange wir das Daseyn davon absondern. Wir denken entweder Begriff und Sache zugleich; oder der Begriff selbst verschwindet. Wir können das nothwendige Wesen entweder schlechterdings nicht denken, oder wir müssen ihm würkliches Daseyn zuschreiben.

Schließet ihr aber nicht am Ende, fahren die Gegner fort, von euren Gedanken auf die Würklichkeit, von eurem Vermögen oder Unvermögen zu Begriffen auf die Natur der Dinge? Das nothwendige Wesen soll würklich vorhanden seyn müssen, weil der Mensch es sich nicht anders denken kann. Geziemt dieses auch unsrer Kurzsichtigkeit? Wer leistet uns die Gewähr, daß dasjenige auch würklich vorhanden sey, was wir uns als würklich denken müssen?

Ich antworte: Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten; wenn unsre Gegner einräumen, daß der Mensch sich eine Gottheit, als **würklich vorhanden, denken müsse.** Der Schritt wäre von großer Wichtigkeit. Für das ganze System menschlicher Einsichten, Gesinnungen und Handlungen wäre nunmehr alles gewonnen; denn was kann der Mensch mehr, als durch menschliche Kräfte Ueberzeugung suchen, und nach seiner Ueberzeugung handeln? Aber nunmehr würde ich, der speculativen Wißbegierde zu gefallen, einen Schritt weiter gehen, und zu dem Eingestandenen hinzuthun; nicht nur der kurzsichtige Mensch allein; sondern jedes denkende Wesen, von welchem Umfange und Gesichtskreis auch seine Verstandeskräfte seyn mögen, muß sich das nothwendige Wesen, als würklich vorhanden denken. Das Gegentheil ist nicht nur uns, sondern an und für sich undenkbar. Etwas Widersprechendes, das sich selbst aufhebt und zernichtet, kann von keinem denkenden Wesen gedacht werden. Wenn der Satz: A ist nicht

würk=

würklich, undenkbar und also nicht wahr ist; so ist entweder das Subject A nicht denkbar, oder der Gegensatz: A ist würklich vorhanden, muß zugegeben werden, muß also Wahrheit seyn. Nun ist erwiesen, daß der verneinende Satz: das **nothwendige Wesen ist nicht würklich**, undenkbar sey, indem das verneinende Prädicat dem Subjecte schnurstracks widerspricht. Dieser Satz kann also weder von uns, noch von irgend einem denkenden Wesen, als wahr gedacht werden. Das Gegentheil davon, oder der bejahende Satz: Das nothwendige Wesen ist würklich vorhanden, muß von jedem denkenden Wesen angenommen werden, ist eine Folge der positiven Denkkraft, und also **Wahrheit**. Und nunmehr wäre der Sieg auf unserer Seite vollkommen. Denn was wünschten wir mehr, als zu beweisen, daß der Satz: das **allervollkommenste Wesen ist würklich vorhanden**, eine Folge unserer positiven Denkungskraft, und also nicht blos subjective, sondern auch objective unumstößliche Wahrheit sey? die Versicherung, daß alle den-

kende Wesen, vermöge ihrer Denkungskraft, in einem Vernunftsatz übereinstimmen, giebt die höchste Ueberzeugung von seiner Wahrheit. Was alle vernünftige Wesen so, und nicht anders denken müssen, ist so und nicht anders wahr. Wer mehr verlangt, als diese Ueberzeugung, der sucht etwas, davon er keinen Begriff hat, davon er nie einen Begriff erlangen kann, und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er am Ende findet, daß sein Bemühen vergeblich gewesen.

Lasset uns das Resultat unserer Schlußreden in wenig Worte zusammenfassen. Um die Würklichkeit eines Dinges durch die Vernunft zu behaupten, muß die Wahrheit und höchste Güte desselben gegeben seyn. Jene, als Erforderniß des Erkenntnißvermögens; diese als Erforderniß des Billigungsvermögens. Wahrheit macht es zum denkbaren Begriff, zur Modification des denkenden Wesens, giebt ihm idealische Anwesenheit. Höchste Güte macht es zur Sache, ertheilt ihm würkliches Daseyn. Alles, was ist, hat Wahrheit und höch-

ste Güte; so wie im Gegentheil, alles, was Wahrheit und höchste Güte hat, auch würklich seyn muß.

Zufällige Wesen haben die Erfordernisse des Denkungsvermögens, haben Wahrheit, aber nicht unter allen Umständen auch höchste Güte. Sie können als bloße Gedanken, als Begriffe und Modificationen des denkenden Wesens, ohne würkliches Daseyn als Sache, gedacht werden. Da sie nur unter Bedingungen (secundum quid) das Beste sind; so hängt ihr Daseyn als Sache, von dieser Bedingung ab. Sobald die Umstände, oder die Bedingung der Zeit und des Raums, es mit sich bringen, daß ein zufälliges Ding die höchste Güte erreicht; sobald es **irgendwo** und **irgendwann** das Beste wird; so entstehet es würklich, und dem Begriff entspricht auch die Sache, dem idealischen Daseyn entspricht Würklichkeit.

Das nothwendige Wesen aber ist an und für sich das allervollkommenste, hängt nicht von Umständen und Bedingungen ab, hat nicht

nur alle Erfordernisse der Denkbarkeit; sondern muß von jedem denkenden Wesen auch als würklich gedacht werden, ist als Begriff ohne Sache, als Modification ohne eigene Existenz, als möglich ohne Würklichkeit, schlechterdings nicht denkbar; denn es ist unter allen Umständen und Bedingungen eben so vollkommen, als wahr; eben so nothwendig würklich, als nothwendig möglich; Sache nicht minder nothwendig, als Gedanke.

Und in dem Verstande dieses allerhöchsten Wesens ist das Zufällige nothwendig, als Begriff, aber nicht als Sache; unabhängig, als Wahrheit; aber abhängig von Zeit und Raum, in Absicht seiner Güte und Vollkommenheit. Sobald die Umstände der Zeit und des Raums eintreffen und die Bedingungen, von welchen das Zufällige abhängt, würklich werden; so wird das Daseyn des Zufälligen zur Wahrheit; und es entstehet. Zu diesen Bedingungen gehöret, daß das Zufällige alsdann und alsda auch das Beste sey, und also nicht nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, sondern

auch der göttlichen Billigung werde. Die Erkenntniß des Unendlichen ist im höchsten Grade lebendig, und seine Billigung im höchsten Grade würksam. Sobald das Zufällige ein Gegenstand seiner Billigung wird; so wird es würklich. Was Gott sich als das Beste denkt, das stehet da! Er spricht, und es wird, befiehlt, und es stehet da.

Es ist also keine unbescheidne Anmaßung von dem Erdensohne, wenn er von seiner Endlichkeit auf das Daseyn des Unendlichen, von seiner Eingeschränkheit auf die Würklichkeit des Allervollkommensten zu schließen wagt. Es geziemet dem unsterblichen Geiste des Menschen gar wohl, sich der Gottheit so verwandt zu glauben, daß von jedem seiner Gedanken ein Weg zu derselben zu finden sey. Seiner Kurzsichtigkeit ungeachtet, ist ihm doch vergönnt, die große Wahrheit einzusehen, daß er selbst im doppelten Verhältnisse, als Begriff, und als Sache, von der Gottheit abhänge, daß er, als Begriff, von Ewigkeit her ein Gegen-

stand der göttlichen Erkenntniß gewesen; und als Sache, dazumal auch Würklichkeit erhielt, als die Bedingungen der Zeit und des Raumes ihn auch zum würdigen Gegenstand der göttlichen Billigung machten; als er **irgendwo** und **irgendwann**, zum **Besten** gehörig, selbst das **Beste** ward.

Anmerkungen und Zusätze.

Anmerkungen und Zusätze.

Einer der gründlichsten Weltweisen dieser Zeit, der die Freundschaft für mich gehabt, diese Aufsätze durchzulesen, hat mir einige Anmerkungen darüber mitgetheilt, die ich meinen Lesern nicht vorenthalten will.

Seite 54.

mißbilligen kann) Diese Bemerkung ist sehr richtig und fruchtbar! Könnte man sie nicht noch mit folgendem erläutern? — Sobald wir durch Vergleichung des Gefühls u. s. w. gelernt haben, von den Entfernungen zu urtheilen, ist die Vorstellung des Gesichts und Gehörs nicht einmal in, sondern ausser unserm Körper — dort an der Wand — dort auf der Gasse. Wenn die Rührung nur nicht so stark ist, daß sie an Schmerzen gränzet, und also zum Gefühl gehört, (dahin auch die Empfindung der Blindgebornen, zum erstenmal Sehenden gerechnet werden muß) so wissen wir von dem eigent-

lichen Sinnenwerkzeuge nichts. Wenn wir nicht die Gränzen bemerkten, oder durch Vorhaltung der Hände es erforschten, so wüßten wir nicht, wo eigentlich Gesicht und Gehör läge. Die umgekehrten Bildchen in zweyen Augen empfinden wir nicht, und noch weniger die Rührung des Nerven, der weiter zum Gehirne gehet: alles scheinet eine Erleuchtung zu seyn, die sich nicht blos in uns, sondern auch weit um uns erstrecket. So erforschen wir auch nur durch Bedeckung des Ohrs, ob wir mit diesem, oder mit jenem, oder mit beyden hören. — Hier ist also doch die Täuschung des Räumlichen offenbar, und folglich zeigt die Vorstellung des Ortes nicht an, daß **daselbst** in den aus einander gelegenen Theilen die Empfindung stecke.

— Seite 67.

.. **nicht — bündig ist)** Sehr wohl erklärt! und eigentlich war das Bild im Wasser oder im Spiegel eben so unstät und täuschend, als das vom Regenbogen, indem es sich auch nur auf den Stand des Sehenden beziehet. Also: allgemein zu sagen — wir sind gewohnt, einen

Gegenstand da zu vermuthen, wo die gerade Linie des Strahls, der unser Auge berührt, hinführt: daher irren wir uns in dem Orte eines gebrochenen Strahls. Wir sind gewohnt, eine gewisse Beschaffenheit der Oberfläche, oder der durchscheinenden Materie eines Körpers zu vermuthen, wenn uns ein solcher gespaltener Strahl rührt, den wir farbicht nennen: daher schreiben wir dem Orte, von welchem er in gerader Linie zu uns kömmt, die Farbe zu. — Die Berichtigung ist allemal, wie im Texte vorgeschrieben.

Seite 76.

Wenn die daurenden sinnlichen Eindrücke im Gehirne, und was von ihrer Anwendung vorgegeben wird, sonst erwiesen werden könnten; so möchte Helvetius, den ich nicht gelesen habe, zu seiner Vertheidigung noch sagen, daß wir jedem Worte, welches einen allgemeinen Begriff andeuten soll, vielleicht heimlich ein bestimtes Bild unterschieben, und das thun wir freylich, wenn wir es uns anschaulich vorstellen; denn z. E. einen Baum oder Menschen in genere können wir uns nicht vorstellen. Was

nun die Wörter betrifft, die keine Bilder zulassen — ey nun: das sind Zeichen von Verbindung, Trennung, Verhältniß, u. s. f. wie =, +, ÷, Λ, V, : u. d. gl., die der Abt l'Epée bey den Taubstummen auch mit seiner Zeichensprache ausdruckt. — Es ist aber unleugbar, daß in jeder Erinnerung, auch ohne Worte, schon ein abgesonderter Begriff liegt. Voltairens Gesicht kennet der Taubstumme so gut, wie derjenige, welcher den Namen gehört, links oder rechts, oder von vorne dargestellt, als von der nämlichen Person wieder, da doch die Sinnenbilder nur im Allgemeinen übereinkommen. Dieselbe Melodie, die doch nicht durch Worte bezeichnet wird, erkennet auch derjenige, der das gemeinschaftliche Zeichen der Noten nicht versteht, sie mag in höherm oder tieferm Tone, langsamer oder geschwinder gesungen, auf der Violine, dem Klavier, der Flöte, oder den Glocken gespielt werden, welches doch sehr verschiedene sinnliche Eindrücke sind. — Was leisten also die Worte zur Abstraction oder zum deutlichen Denken, dazu sie doch so nöthig schei-

nen? Mich dünkt, dieses, daß sie jeden abgesonderten Begriff, der sonst unbestimmt, schwebend seyn würde, in gewisse Gränzen einschliessen, dadurch Art, Gattung, Classe, Grad, Beschaffenheit, Verhältniß u. s. w. unterschieden und bestimmt werden. Z. B. Mensch, Thier, Körper, Ding: Hütte, Haus, Wohnung: heiß, brennend, u. s. f. Daher ist allerdings die Sprache eine vortrefliche Gabe, ohne welche wir nicht allein die Mittheilung, sondern auch die Fassung bestimmter Begriffe, und also deutliches Denken, nicht genössen. Die sichtbaren Zeichen des l'Epée, oder seines Wiener Lehrlings, den Nicolai beschreibt, sind viel unvollkommener, da sie nicht so bestimmt unterscheiden können. Z. B. Zusammen oder bey einander, verbunden, geknüpft, geleimt, gekleistert, genagelt, gefügt, u. s. w. Wenn der Taubstumme, nachdem ihm die Sprache beygebracht worden, uns etwas von seiner vormaligen Denkungsart erzählen könnte — man sagt aber, daß sie selbst nicht einmal deutliche Erinnerung ihrer vorigen Handlungen übrig behal-

ten — so glaube ich, sie würde sich der thierischen ziemlich nähern — meist individuelle Vorstellungen — wiewohl das Vergleichungsvermögen, als das Eigene der Vernunftkraft, schon heimlich strebet — und unmittelbare Verbindung von Folgen, Beziehungen u. dgl.

Seite 80.

ohne etwas Fortdaurendes — nicht denkbar) Ich habe einmal flüchtig etwas im Museo über das Ich angesehen, welches ich zu weiterm Nachdenken verspart und nachher versäumt habe. So viel ich davon faßte und mich erinnere, wollte der Verfasser Zweifel gegen die Versicherung unserer Fortdauer auf folgende Weise erregen. — Unser Bewußtseyn der Personalität, oder der Fortdauer, beruhet nur auf der Erinnerung, oder vermeynten Erinnerung des vorher Empfundenen. Wenn dies Gedächtniß ausgelöscht ist, so überzeugen wir uns nicht, dasselbe Wesen zu seyn, welches in jenem Zustande existirt, jene Abänderung erfahren hat: wenn eine andere Ideenreihe durch Verrückung in uns entstehet, so glaubt der Mensch ein andres Wesen,

ein König oder ein Thier, ja wohl gar ein leb- loses Ding, ein Gerstenkorn u. s. w. zu seyn. Nun setze man umgekehrt ein anderes denkendes Wesen in den Ideenkasten des vorigen, der ihm seine Bilder vorstellt; so wird er glauben, eben der zu seyn, der jenes erfahren hat und sich dessen nun erinnert. Alle Theile des Ideen- kastens können auch mittlerweile anders unter- geschoben, und folglich alles verändert seyn: wenn es nur allmählig so geschehen ist, daß ohn- gefähr dieselbe Ordnung bleibt, oder dasselbe Bild, wie im fliessenden Wasser, zurückgewor- fen wird, so wird die Würkung einerley bleiben. Demnach könnte auch das eingebildete Bewußt- seyn eines in uns fortdaurenden Wesens, welches das bleibende Subject der Abänderungen wäre, Täuschung seyn! — Ich wüßte hierauf nicht zu antworten, wenn ich nicht glaubte, die Un- möglichkeit gezeigt zu haben, daß fortdaurende Eindrücke, oder dgl. Veränderungen in zusam- mengesetzten aus einander gelegenen Theilen die Erscheinungen des Gedächtnisses darstellen könn- ten, da jene nothwendig individuell, örtlich und

unzählig gehäuft seyn müssen, dieses aber offenbar uns ein Abstractum des Gesehenen oder Gehörten zurückruft, u. s. w.

Man erlaube mir, zu dieser Anmerkung meines Freundes einige Worte hinzuzufügen, um sie mir selbst besser ins Licht zu setzen. Ich verspreche mir überhaupt nicht viel Aufschluß von Hypothesen, die so sehr ins Abentheuerliche gehen; da man offenbar unmögliche Dinge, als möglich voraussetzet, um zu untersuchen, was der Erfolg seyn würde. Sie dienen meines Erachtens mehr zur Belustigung, allenfalls zur Uebung des Scharfsinns oder der Erfindungskraft, als zur Entdeckung der Wahrheit. Was würde der Erfolg seyn, wenn wir den Kopf eines Löwen auf den Rumpf eines Hasen setzen könnten; wenn die Erde plötzlich leichter, als die Luft werden sollte; wenn wir einer Bildsäule nach Belieben Leben und Empfindung mittheilen, wenn wir das ganze Nervengebäude aus einem Körper herausziehen, und in einen andern gleichfalls entnervten Körper einpflanzen könnten?

ten? — So etwas aus einer Feenwelt scheint mir die Hypothese des Museums zu verlangen.

Freylich wohl! wenn die Seele, wie einige Weltweise wollen, vor ihrem Kasten dastehet, und weiter nichts zu thun, als blos die Zeichen und Eindrücke abzulesen hat, die sie allda findet; so kan es ihr gleichviel seyn, vor welchen Schrift- oder Zeichenkasten sie gestellt werde. Sie kann also gar füglich von einem an den andern versetzt werden, und ihr Geschäft ohne Schwierigkeit weiter treiben; so wie etwa ein Schriftsetzer mit gleicher Fertigkeit hier die Schriften eines **Reimarus**, dort eines **Schwedenborgs** absetzet, wenn nur die Handschrift gleich leserlich ist. Aber so ist es, wie mich dünkt, nicht mit der Seele der Lebendigen beschaffen. Sie hat nicht blos abzusetzen; sondern muß auch, so zu sagen, übersetzen; aus dem Idiom des Körpers in ihre geistige Sprache übertragen, erklären und auslegen. Sie muß also mit allen Redensarten und Wendungen ihrer Urschrift sehr bekannt seyn, muß mit dem Urheber derselben, den sie ihren Körper nennet,

gleichsam zugleich erzeugt, ernährt, erzogen und unterrichtet seyn, wenn sie ihn recht verstehen und treulich übersetzen will. In einem neuen Seelenkasten ist sie, wie nicht zu Hause; wie unter einem fremden Volke: sie verstehet nicht, und wird nicht verstanden.

Wenn die Allmacht mit diesem Körper, den ich jetzt den Meinigen nenne, eine andere Seele verbände, fragt man, wie würden sich die Neuverlobten verhalten?

Ich antworte zuvörderst auf den ersten Antrag, wie jener geitzige Vormund des komischen Dichters auf den Antrag seines verliebten Mündels: was bringt sie mit? — So ganz blos kann sie ja nicht seyn, die neue Seele, die meinem Körper werden soll; sie muß irgendwo schon etwas erworben haben, oder sonst etwas zur Mitgabe bekommen. Leer von allen Begriffen würde sie sich nicht zu diesem neuen Körper schicken; würde sie seine Sprache nicht verstehen, und auch nicht das mindeste auf ihn vermögen; und eben so wenig würde zwischen ihnen Verbindung statt haben, wenn sie nicht

vollkommen der Seele gliche, die jetzt in meinem Körper wohnet. Nur diese stimmet in allen ihren Merkmalen mit meinem Körper auf das genaueste überein, und ohne die genaueste Harmonie läßt sich zwischen Leib und Seele keine Verbindung denken. — Wenn der Naturforscher irgend eine unnatürliche Verbindung veranstaltet: so kann er zuweilen doch wenigstens die Natur zwingen, eine Mißgestalt, eine Zwittergattung, an die Stelle eines ihrer vollkommenen Werke hervorzubringen. Mit Seele und Körper aber, die nicht für einander geschaffen sind, ist schlechterdings nichts anzufangen. Sie werden sich niemals paaren oder begatten, und die Verbindung, die von der Allmacht zwischen ihnen gestiftet werden soll, ist ein leeres Wort.

So lange also dieser mein Körper derselbe bleibt, kann ihm kein Geist eingehaucht werden, der anders beschaffen seyn soll, als der Meinige jetzt würklich ist. Die Allmacht müßte, um diese Verbindung würklich zu machen, der neuen Seele zu gefallen, auch meinen Körper nach ihrem Erfordernisse umbilden und ihr gleichsam anpas-

sen. Geschiehet aber dieses, so entstehet ein andrer Mensch, ein anderer Körper und eine andere Seele; nicht mehr das vorige Ich, auch nicht mehr das vorige Mein, und dieser neue Mensch wird auch nicht in dieselbe Verbindung des Raumes und der Zeit passen, in welcher ich mich befinde; denn in dieser Verbindung habe nur ich, als zum Besten gehörig, mein Wo und Wenn gefunden.

Setzen wir aber, daß die neue Seele derjenigen vollkommen gleich komme, die jetzt in mir wohnet, und also eben so gut, als diese, mit meinem Körper übereinstimme; so gehet die Verbindung zwar gut von Statten; dahingegen ist es auch keine andere Seele, die mir zugetheilt wird; sie ist von meiner jetzigen Seele nicht zu unterscheiden; was nicht zu unterscheiden ist, kann auch würklich und in der That nicht unterschieden seyn. Es ist und bleibt also immer noch dieselbe Seele, die wir blos mit Worten eine andere genennet haben. Denn daß die Allmacht sie neuer Dinges erschaffen und hervorbringen soll, dieses würde die Iden-

tität nicht aufheben. Muß die Allmacht doch ohnehin die zufälligen Wesen unaufhörlich hervorbringen, wenn sie fortdauren sollen, ohne daß ihre Identität darunter leide, oder durch die fortgesetzte Schöpfung (wie die Scholastiker die Erhaltung der Dinge nennen) aufgehoben werde.

Seite 88.

Verrückung — Grunde) Unsere neuen Mystiker nennen es — **sich der Sinnlichkeit entziehen:** in der Volkssprache sagte man sonst sehr gut — **von Sinnen kommen** — Dies ist übrigens eine arge Instanz gegen die Versicherung der Wahrheit des Empfundenen, wenn uns nehmlich die innern Sinne trügen. Noch neulich starb hier ein Mann, der durch viel verkehrtes Studiren dahin gekommen war, daß er oft Stimmen aus der Wand zu hören glaubte, die ihm z. E. vorsagten, was er eben gelesen hatte, oder sich sonst mit ihm unterhielten. — Was ist nun hierbey für Rath, oder welche Probe wäre dagegen anzustellen? Die Seelenkräfte setzen die innern Werkzeuge der Vorstellungen in

eben die Bewegung, wie es sonst von aussen geschiehet, und nun, da sie doch nur ihr eigen Werk wahrnimmt, schreibt sie es dem gewohnten äussern Eindrucke zu. Es bleibt nichts als die Untersuchung der Uebereinstimmung aller äussern Umstände übrig. Dadurch fände ein solcher Mensch zwar, daß er nicht im Traume sey, da alles ausser ihm sonst sich in gehöriger Ordnung darstellet: daß aber doch diese besondere Würkung seiner Vorstellung nicht mit den übrigen Naturwürkungen übereinstimme, und also der Unrichtigkeit verdächtig sey. — Das Schlimmste ist, daß der Kranke nicht geneigt, oder nicht fähig ist, sich auf diese Probe einzulassen.

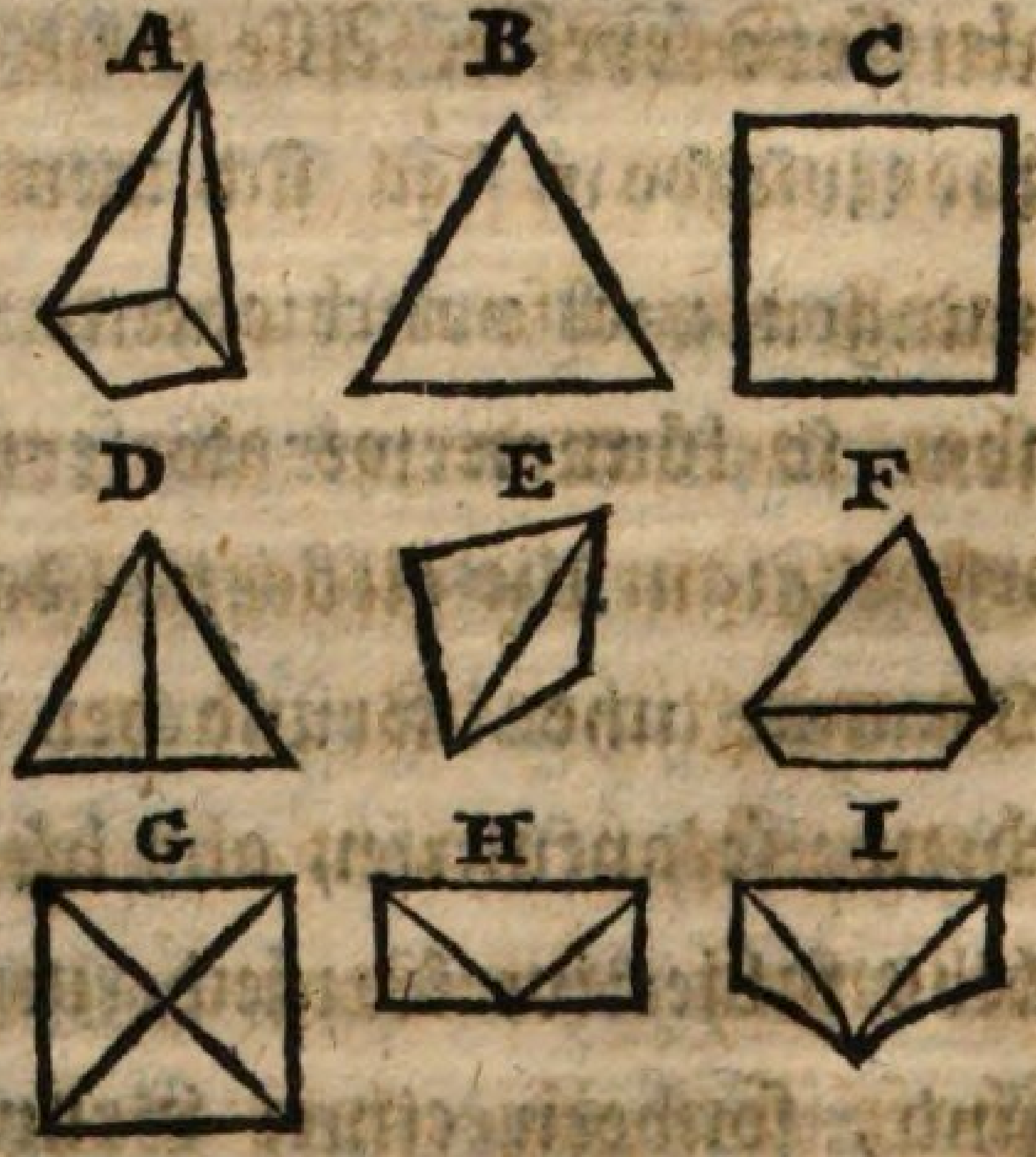
Ich muß hier noch erinnern, daß auch beym Traume die innern oder sich auf uns beziehenden Merkmale der Uebereinstimmung, die Vergleichung mehrerer Sinne, das Zeugniß anderer, u. s. f. nicht zureichend sind, die Täuschung zu heben: denn, wir meynen auch zu fühlen, was wir sehen, und von andern dasselbe zu hören. — Ist denn mein Freund würklich noch am Le-

ben? — Allerdings! sagen alle, die im Traume gegenwärtig sind — da kömmt er her — ich laufe auf ihn zu — ich umarme ihn u. s. w. — Wenn wir aber die äussern Umstände unter sich vergleichen, so finden wir Verschiedenheit genug mit den Vorstellungen, die wir im Wachen haben. Dort stimmt alles, was wir uns ausser uns zu seyn vorstellen, wenig zusammen, Zeit, Ort, Masse der Kraft zur eingebildeten Würkung u. s. w. Hier bleibt alles übereinstimmend: wir finden heute wie gestern Haus, Gegend, Menschen, wieder; nicht blos nach unserer Gedankenreihe; nichts erscheint ohne äussere Ursache: nichts übersteigt die Kraft der Ursache u. s. f. Da nun verschiedene Erscheinungen auch verschiedenen Grund haben müssen, so können wir diese Erfahrung von dem offenbaren Unterschiede der Vorstellungen im Traume und im Wachen auch gar wohl zum Beweise anführen, daß letztere nicht, wie jene, blos subjective Veränderungen unsers Denkens sind, sondern einen Grund ausser uns haben müssen. — Sollte aber diese Verschiedenheit

nicht auch gegen die Lehrmeynung zeugen, daß ein jeder seine Vorstellungen eigentlich nur aus sich selbst entwickele, ohne daß in der That eins auf das andere würke, da doch die, welche wir also aus uns selbst entspinnen, so ganz anders zusammenhängen und beschaffen sind?

Seite 102.

Darstellung der Gegend annehmen wollen) Die Vorstellung der Perspective erläutert den Grund des Wahren bey der verschiedenen Einbildung sehr wohl. Es sey mir erlaubt, ein Beyspiel dazu zu geben, mit welchem ich mir die Sache anschaulich gemacht habe — Die vierseitige Pyramide A schwebe in der Luft, so, daß sie von allen Seiten gleich erleuchtet ist, und also dem Auge nicht die Vermuthung eines körperlichen Umfanges darbeut, und nun werde sie



aus verschiedenen Standpunkten betrachtet. Der eine sieht sie gerade von unten in C und sagt: es ist ein bloßes Viereck; der andere, der sie gerade von einer Seite in B sieht, sagt: es ist ja ein Dreyeck; (gleichseitig oder verkürzt, nachdem es mehr senkrecht oder von der Spitze zu betrachtet wird) ein Dritter sieht zwo Seiten D, es sind zwey rechtwinklich zusammengefügte Dreyecke — Nein: nach E vielmehr zwey ungleiche Dreyecke — nach F ein Dreyeck mit angehängtem Trapezio — nach G ein durchkreuztes Viereck — nach H ein längliches Viereck, in drey Dreyecke abgetheilt — nach I drey ungleiche Dreyecke. Alle diese und noch mehr Abänderungen lassen sich perspectivisch vorstellen und haben also ihre eigene Wahrheit: nur der aber, welcher dieses alles vergleicht und in der ersten Figur die Uebereinstimmung findet, kann den würklichen Grund der Erscheinungen errathen. Es beweisen also die verschiedenen Vorstellungen keineswegs, daß nicht ein gemeinschaftlicher objectiver wahrer Grund zu allen vorhanden sey. — So weit, mein Freund. —

Seite 116.

Die Fragen verdienen in der Logik eine besondere Erwägung; so wie sie in der Sprache auf eine besondere Weise ausgedrückt zu werden pflegen. Harris hat in seinem Hermes, oder philosophischer Betrachtung über die allgemeine Sprachlehre, ihrer erwähnt, und folgendes davon bemerkt:

„So oft eine Frage einfach und bestimmt „ist, spricht er, kann die Antwort meistens in „denselben Worten geschehen, indem sie in einen bejahenden oder verneinenden Satz verwandelt werden, je nachdem die Wahrheit auf „der einen, oder auf der andern Seite anzutreffen ist. Zum Beyspiel — Sind diese „Verse Homers? — Antw. Diese Verse „sind Homers. Sind diese Verse Virgils? — Antw. Diese Verse sind nicht „Virgils. Und hier haben die Spracherfinder, um der Kürze willen, zwey Partikeln „angegeben, wodurch alle dergleichen Antworten ausgedrückt werden können: Ja, für alle

„bejahende; Nein, für alle verneinende Ant-
„worten.

„Ist aber die Frage vielfach, als z. B. —
„Sind diese Verse Homers, oder Vir-
„gils? — oder ist sie gar unbestimmt, wenn
„nehmlich überhaupt gefragt wird — Wessen
„sind diese Verse? — so kann die Antwort auf
„die vorhin angeführte Weise nicht erfolgen.
„Die Ursache hiervon ist, weil keine andere
„Frage durch ein bloßes Ja oder ein bloßes
„Nein beantwortet werden kann, als eine solche,
„die selbst so einfach ist, daß sie von zwoen
„möglichen Antworten nur eine zuläßt. Nun
„kann jede vielfache Frage, wo nicht auf meh-
„rere, doch wenigstens auf viererley Art beant-
„wortet werden, davon zwey bejahend und
„zwey verneinend sind. Die Ursache ist, weil
„eine vielfache Frage wenigstens aus zwoen
„einfachen bestehen muß, deren jede besonders
„bejahet oder verneinet werden kann. Zum
„Beyspiel — Sind diese Verse Homers,
„oder Virgils? (1) Sie sind Homers. —
„(2) Sie sind nicht Homers. (3) Sie

„sind **Virgils**. — (4) Sie sind nicht **Vir-**
„**gils**. — Man kan̄ noch hinzuthun, (5) Sie
„sind von keinem von beyden. Die unbe-
„stimmte Frage gehet noch weiter; diese kann auf
„unendlich viel bejahende und unendlich viel
„verneinende Weise beantwortet werden. Wenn
„z. B. gefragt wird — **Wessen sind diese**
„**Verse?** so kann bejahend geantwortet werden
„— Sie sind Virgils. Sie sind Horazens.
„Sie sind Ovids, u. s. w. — Oder vernei-
„nend — Sie sind nicht Virgils. Sie sind
„nicht Horazens. Sie sind nicht Ovids,
„und so fort ins Unendliche. Wie können wir
„hier durch ein bloßes **Ja** oder ein bloßes **Nein**
„das Besondere zu erkennen geben, welches un-
„ter so vielen Möglichen gemeynt sey? Hier
„müßte also die Antwort durchaus in einem
„ganzen Satze bestehen. Allein die Gewohnheit
„hat auch hier die Antwort, um der Kürze wil-
„len, in ein **einziges, wesentliches, charak-**
„**teristisches Wort** zusammengezogen, und
„den Ueberrest von sich selbst verstehen lassen.
„So, wenn wir gefragt werden — **Wie viel**

„rechte Winkel enthalten alle Winkel ei=
„nes Dreyecks? – antworten wir mit der einzi=
„gen Sylbe, zwey; ohne Abkürzung würde die
„Antwort seyn müssen — Alle Winkel eines
„Dreyecks enthalten zwey rechte Winkel.
„Die Alten haben diesen verschiedenen Arten
„von Fragen auch zwey verschiedene Namen
„gegeben. Die einfache nennten sie Ερώτημα,
„Interrogatio; die vielfache Πύσμα, Perconta-
„tio.„ So weit Harris.

Unrichtig sind diese Unterscheidungen zwar nicht; allein sie scheinen nicht auf den Grund zu gehen, und der Sache nicht Licht genug zu geben. Eine deutliche Worterklärung wird uns helfen, die Begriffe besser aus einander setzen, und von diesen Bemerkungen des englischen Schriftstellers logischen Grund angeben zu können. Also: was ist eine Frage?

Es ist offenbar, daß jeder Fragende etwas zu erfahren verlanget, wodurch ein mangelhaf=
ter Satz ergänzt und vollständig gemacht wird. Die Antwort ersetzt diesen Mangel, und verwan=

delt also einen gegebenen unvollständigen, in einen vollständigen Satz.

Zum Beyspiel — **Wer ist der Verfasser der Iliade?** — Das Fragewörtchen **Wer** stehet hier an der Stelle des unbekannten Subjects. Die Antwort nennet das Subject, **Homer**; und nun ist der Satz vollständig: **Homer ist der Verf. der Iliade.** — **Was ist die Iliade?** — Das Wörtchen **Was** stehet an der Stelle des unbekannten Prädicats. Die Antwort nennet das Prädicat — **Ein Heldengedicht Homers**, und ergänzt dadurch den Satz — **Die Iliade ist ein Heldengedicht Homers.** Es ist also nicht nöthig, mit dem Harris eine Verkürzung anzunehmen. Der Antwortende braucht blos denjenigen Theil des Satzes anzugeben, der dem Fragenden mangelt. Diesen unbekannten Theil drückt der Fragende durch das Fragewort aus, wie etwa in der Algebra eine unbekannte Größe durch X, Y oder Z angedeutet wird. Der Antwortende zeigt den Werth, der an die Stelle des Zeichens ge-

setzt werden muß, um den Satz vollständig und bestimmt zu machen.

Der Casus des fragenden Fürworts giebt den Theil des Satzes an, der zur Vollständigkeit fehlt. Der Nominat. **Wer? was?** bedeutet einen Hauptheil des Satzes, Subject oder Prädicat, wie wir in den angeführten Beyspielen gesehen. Der Accus. **Wen? was?** zeiget an, daß zur Vollständigkeit des Satzes das Object fehlet. **Wen hat Homer zum Helden der Ilias genommen?** — Antw. den Achill. Der Ablat. bedeutet den Bestimmungspunkt **woher?** so wie der Dativ den Bestimmungspunkt **wohin?** und der Genitiv das **Verhältniß**, in welchem Subject oder Prädicat mit einem andern Substantiv stehet. — Z. B. **Wessen Heldengedicht ist die Ilias?** Antw. **Homers.** Der Satz, den die Frage angab, war —— **Die Ilias ist ein Heldengedicht des** X. Subject und Prädicat war nehmlich bestimmt und gegeben. Es fehlte aber das Substant., mit welchem das Prädicat in dem bestimmten Verhältnisse stehet. Die Frage drücket

dieses durch ein bloßes Zeichen, oder durch das Pronomen interr. im Genitiv aus: Wessen? — Die Antwort erfolgt in demselben Casu: des **Homers**, und nunmehr ist der Satz vollständig — **Die Ilias ist ein Heldengedicht Homers.**

In allen diesen Fällen blieb in der Frage ein Haupttheil des Satzes, Subject oder Prädicat, entweder völlig unbekannt, oder in irgend einer Betrachtung unbestimmt, wodurch der Satz noch unvollständig ausgedrückt werden mußte. Die Antwort, welche diesen Mangel ersetzen sollte, konnte also so vielfach ausfallen, als mancherley die Gegenstände waren, zwischen welchen der Fragende den Zweifel schweben ließ. Gab er den fehlenden Theil, oder die ausgelassene Bestimmung als völlig unbekannt an; so waren der möglichen Antworten unendlich viele. Z. B. — **Wer hat diese Verse gemacht?** — So viel Namen möglich sind: so viel Antworten können hier gegeben werden. Hat aber der Fragende den Zweifel auf eine bestimmte Anzahl von Gegenständen eingeschränkt;

so

so giebt es auch keine größere Anzahl von Antworten; sondern eben so viel bejahende und eben so viel verneinende Antworten, als Gegenstände, auf welche die Frage den Zweifel eingeschränkt hat. — **Sind die Verse vom Horaz, Virgil oder Ovid?** — Die Frage läßt hier eine Bestimmung des Prädicats nicht völlig unbekannt; sondern schränkt den Zweifel auf drey Personen ein, und die Antwort kann auf sechserley Art ausfallen, davon drey bejahend und drey verneinend sind. Harris thut noch die Antwort hinzu: — **Sie sind von keinem von diesen.** Allein mich dünkt, dieses ist nicht sowohl eine Antwort, als eine Erklärung, daß die Frage selbst ungereimt oder unschicklich sey; indem sie den Zweifel näher einschränkte, als der Wahrheit nach geschehen konnte. Sie hat einen von dreyen zum Urheber der Verse angegeben, und im Grunde ist es keiner derselben.

Dieses ist also diejenige Gattung von Fragen, welche die Alten Ερώτημα (Interrogatio) nennten. Sie ist nicht, wie Harris meynt, zusammengesetzt, oder vielfach; sondern an und

für sich sehr einfach, und die Vielheit der Antworten liegt in der Natur der Begriffe. Sie bestehet in dem Ausdrucke eines Satzes, dem zur Vollständigkeit ein Haupttheil, Subject oder Prädicat, entweder ganz, oder in einer von seinen Bestimmungen fehlet; nebst dem Verlangen, diesen Abgang durch die Antwort zu ergänzen.

Wenn aber die Haupttheile des Satzes gegeben und bestimmt sind, und blos der Zweifel in der Qualität des Satzes liegt; der Fragende nehmlich will wissen, ob der Satz zu bejahen, oder zu verneinen sey; so sind allerdings nur zwo Antworten möglich, eine bejahende und eine verneinende. Die Antwort kann also, ohne Kunstgriff der Spracherfinder, wie Harris meynet, ohne alle Verkürzung, in dem Redetheilchen bestehen, das in der Frage zweifelhaft blieb, in der bloßen Bejahung oder bloßen Verneinung. — Z. B. — Sind diese Verse Homers? — Hast du den weißen Bären gesehen? Subject und Prädicat sind hier angegeben und bestimmt; blos die Beschaffenheit des

Bindeworts blieb zweifelhaft, und daher kann die Antwort auch nicht anders, als diese Beschaffenheit angeben; bejahen oder verneinen.

Diese Gattung von Fragen nannten die Alten Πύσμα, Percontatio, oder wie man im Deutschen etwa sagen könnte, Forschen. Sokrates bediente sich derselben, wenn er seine Schüler ausholen und auf die Wahrheit führen wollte. Er bestimmte allezeit Subject und Prädicat seines Wahrheitsatzes so genau, als möglich, und brachte die Frage dahin zurück, daß der Schüler nur Ja oder Nein zu antworten hatte. Auch vor Gericht, beym Zeugenverhör, sehr oft auch bey Inquisition der Verbrecher, pflegt man sich dieser Methode zu bedienen; die Fragen in ihre einfachsten Theile aufzulösen, und alle Stücke des Satzes, bis auf die Beschaffenheit desselben, deutlich anzugeben; so daß der Antwortende blos zu bejahen oder zu verneinen hat.

Diese Subtilitäten, welche Laurenz Sterne durch sein Beyspiel vom weißen Bären so lächerlich gemacht hat, führen gleichwohl zu nütz-

lichen Folgen. Alle Fragen müssen beantwortlich seyn; müssen unvollständige Sätze enthalten, die durch eine mögliche Antwort in vollständige, verständliche und denkbare Sätze verwandelt werden können. Sobald erweislich ist, daß der Satz, welchen die Frage ergänzt haben will, auf keine Weise zu ergänzen sey, daß er in der verlangten Vollständigkeit an und für sich nicht gedacht werden könne; so muß die Frage selbst als unstatthaft verworfen werden. Mich dünkt, daß eine Menge von Fragen, welche von den Weltweisen sehr mühsam untersucht zu werden pflegen, zu dieser Classe gehören. Sie fordern Vollständigkeit eines Satzes, die an und für sich nicht gegeben werden kann. Sie suchen so etwas, das nicht nur außer dem Erkenntnißkreise des Menschen, sondern außerhalb aller Erkenntniß überhaupt fallen muß. In dem Texte, auf welchen diese Note anweiset, befinden sich einige Beyspiele von Fragen dieser Art, die mir unstatthaft scheinen. Man erlaube mir, hier noch einige Instanzen anzuführen,

Erste Instanz.

Was sind die Dinge an und für sich, außer allen Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen? Diese Frage gehört, wie ich glaube, zu der Classe der unbeantwortlichen Fragen. Der unvollständige Satz, den sie enthält, ist: — Die Dinge außerhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind an und für sich = X. Dieser Satz muß, wenn die Frage gelten soll, sich vollständiger machen, das Unbekannte in demselben muß sich in etwas Bekanntes, das X in A verwandeln lassen, und der Satz dadurch in seiner Vollständigkeit denkbar werden. Setzet also: Die Dinge außerhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind = A. Nun giebt A in diesem Falle offenbar nicht mehr zu denken, als X; denn in so weit das A etwa gedacht, empfunden, oder vorgestellt werden kann, thut es der Frage kein Genüge. Der für unvollständig ausgegebene Satz kann also durch keine mögliche Antwort vollständig gemacht werden. Die Frage ist an und für sich selbst unbeantwortlich.

Zweyte Instanz.

Was ist das Substratum aller Accidenzen, die von einer Substanz zu erkennen sind? Auch diese Frage, über welche sich Locke so weitläufig herausgelassen, ist, wie mich dünkt, aus dem nehmlichen Grunde unbeantwortlich. Denn setzet, dieses gesuchte Substratum sey A. In so weit A etwas Denkbares, Begreifliches oder Vorzustellendes bedeutet; gehöret es zu den Accidenzen und thut der Frage kein Genüge. Es ist also keine Antwort möglich, in welcher dieses Substratum angegeben werden soll.

Dritte Instanz.

Hat dieses gesammte Weltall eine örtliche Bewegung? Eine Frage, die Newton aufgeworfen. Kann dieses Weltall von seiner Stelle fortrücken und im leeren Raume seinen Ort verändern? — Wenn diese Frage beantwortlich seyn soll, so muß der Satz: dieses Weltall hat seine Stelle verändert, von dem Satze: dieses Weltall hat sie nicht verändert, verschieden seyn und von irgend einem denkenden Wesen unterschieden werden kön-

nen. Nun ist dieses nach der Voraussetzung unmöglich; denn im unendlichen Leeren giebt es schlechterdings keine Merkmale, wodurch die Theile, oder die Verschiedenheit der Orte von irgend einem denkenden Wesen unterschieden werden könnten. Die Frage ist also von Leibnitzen mit Recht als unbeantwortlich verworfen worden. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit der Frage in Absicht auf die leere Zeit. Konnte diese Reihe der Dinge, so wie sie jetzt würklich geworden, nicht früher entstehen? — Die Antwort fällt aus eben dem Grunde ins Unmögliche.

Vierte Instanz.

Ich halte dafür, die bekannte Untersuchung der Physiologen über das Vehiculum unserer sinnlichen Empfindungen sey derselben Bedenklichkeit unterworfen, führe zuletzt auf eine Frage, die an und für sich selbst unbeantwortlich ist. Was ist das Vehiculum, fragt man, wodurch die sinnlichen Beschaffenheiten der Gegenstände ausgeführet werden? Es ist eine flüßige Materie, sagen einige; es sind elastische Fibren, antworten andre: bald soll es

eine feine Materie, wie Aether seyn; bald der elektrischen Materie gleichen: alle kommen darinn überein, daß dieses Vehiculum Materie sey. Nun ist die Materie nicht anders, als durch sinnliche Beschaffenheiten (qualitates sensibiles) zu erkennen. Was wir von derselben wissen und erfahren können, bestehet in den sinnlichen Empfindungen, die sie uns gewähret, und in den Merkmalen, die wir davon abgesondert haben. Wir wollen also das Vehiculum aller sinnlichen Beschaffenheiten durch sinnliche Beschaffenheiten selbst erkennen. Wir wollen das Wesen erkennen, welches uns diese sinnliche Beschaffenheiten zuführet, und gestehen gleichwohl, daß dieses Wesen nicht anders, als durch dergleichen sinnliche Beschaffenheiten von uns zu erkennen sey. — Ich traue mir selber nicht, wenn ich in dieser Untersuchung einen so fehlerhaften Zirkel zu finden glaube. Es haben sich

so viele scharfsinnige Köpfe mit derselben abgegeben, daß ich immer noch befürchte, die Frage selbst nicht gehörig eingesehen zu haben. Ich werde es einem jeden Dank wissen, der sich die Mühe giebt, mich eines bessern zu belehren, und diese berühmte Streitfrage ins gehörige Licht zu setzen.

Fünfte Instanz.

Ein bemerkenswerthes Beyspiel dieser Art ist, wie es mir scheint, der von einigen Weltweisen erregte Zweifel über die Fortdauer einer Substanz. Welches Merkzeichen, fragen sie, kann davon gegeben werden, daß eine Substanz in auf einander folgenden Augenblicken noch dieselbe geblieben sey? Selbst bey einem geistigen Wesen, sprechen sie, kann hiervon keine Sicherheit erhalten werden; denn das Bewußtseyn und die Erinnerung des vorigen Zustandes giebt hiervon

keine Gewißheit. Immer noch bleibt dieses Bewußtseyn, diese Erinnerung etwas Gegenwärtiges, das dem Geiste jetzt beywohnet, und würde z. B. in einer untergeschobenen Substanz eben sowohl statt haben, als in einer fortdauernden. Sie kann also kein Criterium seyn, jene von dieser zu unterscheiden.

Ich antworte hierauf: eben deßwegen, weil ein solches Criterium nicht gefunden werden kann; so kann es auch nicht gesucht werden. Es ist widersinnig, Dinge unterscheiden zu wollen, davon man überzeugt ist, daß sie an und für sich nicht unterschieden werden können. Wenn alle Merkmale und Kennzeichen der untergeschobenen Substanz vollkommen so beschaffen sind, als wenn die Substanz fortgedauert hätte; so ist sie von einer fortdauernden nicht unterschieden; so würde das vollkommenste Wesen selbst sie für einerley halten müssen; das heißt,

sie würden einerley seyn. Die Substanz würde dieselbe geblieben, und nicht verwechselt worden seyn. Was nicht zu unterscheiden ist, muß auch in der That nicht unterschieden seyn. Was nicht erkannt werden kann, das ist auch nicht. Das Gesuchte liegt hier ausserhalb des Erkenntnißkreises nicht nur des eingeschränkten Menschen, sondern des Erkenntnißkreises überhaupt, und fällt ins Ungereimte.

Seite 273.

Noch dringen mir die Worte durch die Seele, deren sich mein unvergeßlicher Freund in dem letzten Handschreiben bediente, das mir ein Reisender von ihm überbrachte. Seit einigen Jahren hatte weder ich noch unser beyderseitiger Freund Nicolai Schreiben von ihm erhalten, und er war uns einige Antworten schuldig. Dieses befremdete mich nun zwar nicht; denn er

war, wie seinen Freunden bekannt ist, nie der rüstigste Briefschreiber, auch eben im Beantworten nicht pünktlich, wenn es blos um Freundschaftsversicherung, ohne weitern Inhalt, zu thun war. Indessen öfnete ich doch desto begieriger das Briefchen, das mir ein Unbekannter überreichte. Nun hatte sich L., so lange ich ihn kannte, in so verschiedenen äußern Umständen und Lagen ich ihn kannte, nie über Undank seiner Zeitgenossen beschwert; nie beklagt, daß ihm nicht Gerechtigkeit widerführe, daß seine Verdienste nicht belohnt würden, und dergleichen Beschwerden, die so mancher mit weit geringerm Rechte von sich hören läßt. Die Worte Ich und Mein war ich gewohnt, aus seinem Munde so selten, als möglich zu vernehmen. Auch waren seine Briefe allezeit lebhaft, gedankenreich und von gediegenem Inhalte. — Alle Arten von Laune war ich an ihm gewohnt; nur niemals

Niedergeschlagenheit oder Mißmuth. Er war allezeit der tröstende, nie der trostsuchende Freund. Und nun — ich kann die widrige Empfindung nicht beschreiben, die ich hatte, als mir folgende Zeilen einen ganz andern Mann zu erkennen gaben, einen gebeugten, abgehärmten, endlich unterliegenden Kämpfer; einen gleichsam müde gejagten, verschmachtenden Hirsch, der endlich hinsinkt, und sein edles Geweih muthlos in den Staub legt:

„Liebster Freund,

„Der Reisende, den Sie mir vor einiger Zeit „zuschickten, war ein neugieriger Reisender. „Der, mit dem ich Ihnen jetzt antworte, ist ein „emigrirender. Diese Classe von Reisenden fin„det sich unter Yoriks Classen nun zwar nicht; „und unter diesen wäre nur der unglückliche „und unschuldige Reisende, der hier allen„falls paßte. Doch warum nicht lieber eine

„neue Classe gemacht, als sich mit einer behol=
„fen, die eine so unschickliche Benennung hat?
„Denn es ist nicht wahr, daß der Unglückliche
„ganz unschuldig ist. An Klugheit hat er es
„wohl immer fehlen lassen.

„Eigentlich heißt er ****, dieser Emi=
„grant; und daß ihm unsre Leute, auf Ver=
„hetzung der Ihrigen, sehr häßlich mitgespielt
„haben, das kann ich ihm bezeugen. Er will
„von Ihnen nichts, lieber Moses, als daß Sie
„ihm den kürzesten und sichersten Weg nach
„dem europäischen Lande vorschlagen, wo es
„weder Christen noch Juden giebt. Ich ver=
„liere ihn ungern; aber sobald er glücklich da
„angelangt ist, bin ich der erste, der ihm folgt.

„An dem Briefchen, das mir D. Flies da=
„mals von Ihnen mitbrachte, kaue und nutsche
„ich noch. Das saftigste Wort ist hier das edel=
„ste. Und wahrlich, lieber Freund, ich brauche
„so ein Briefchen von Zeit zu Zeit sehr nöthig.

„wenn ich nicht ganz mißmüthig werden soll.
„Ich glaube nicht, daß Sie mich als einen
„Menschen kennen, der nach Lobe heißhungrig
„ist. Aber die Kälte, mit der die Welt gewis=
„sen Leuten zu bezeugen pflegt, daß sie ihr auch
„gar nichts recht machen, ist, wenn nicht töd=
„tend, doch erstarrend. Daß Ihnen nicht
„alles gefallen; was ich seit einiger Zeit ge=
„schrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen
„hätte gar nichts gefallen müssen; denn für
„Sie war nichts geschrieben. Höchstens hat
„Sie die Zurückerinnerung an unsre bessern
„Tage noch etwa bey der und jener Stelle täu=
„schen können. Auch ich war damals ein ge=
„sundes schlankes Bäumchen; und bin jetzt ein
„so fauler knorrichter Stamm! Ach, lieber
„Freund! diese Scene ist aus! Gern möchte
„ich Sie freylich noch einmal sprechen!„

Wolfenbüttel, den 19. Decbr. 1780.

Gern hätte ich dir diesen Trost gegönnt, liebe Seele! Gern wollte ich mich von meinen Geschäften und von meiner Familie losreißen, zu dir hineilen, und dich noch einmal sprechen. Aber leider! machte ich es, wie wir es bey so manchem guten Beginnen zu machen pflegen. Ich verschob und verweilte — bis es zu spät war. Ach! es waren die letzten Worte, die ich von ihm vernahm!

Moses Mendelssohn
an
die Freunde Lessings.

Ein Anhang
zu
Herrn Jacobi Briefwechsel
über
die Lehre des Spinoza.

Berlin, 1786.
Bey Christian Friedrich Voß und Sohn.

Diese Schrift, die mein nun verewigter Freund mir eben so, wie seine Morgenstunden, zur Herausgabe anvertraute; — kann ich sie der Welt übergeben, ohne ihr wenigstens ein Wort von der Größe meines Verlustes und der Kränkung meines Herzens zu sagen?

Wie viel die Gelehrsamkeit, die Weltweisheit, die deutsche Litteratur an einem Mendelssohn verloren haben, das wissen alle, denen diese Gegenstände wichtig sind; aber wie wenig reicht das hin, den unersetzlichen Verlust zu ermessen, den seine Freunde erlitten! Was von dem Manne öffentlich vor der Welt geglänzt hat, war der kleinste Theil seines Werthes: nicht

einmal seinen Geist kann man aus seinen Werken, so voll mannichfaltiger Kenntnisse, so geschmackvoll und so scharfsinnig sie sind, nach Würden schätzen; und wie viel minder noch seine sittliche Güte, seinen Diensteifer, seine Bescheidenheit, alle die großen und liebenswürdigen Tugenden seines Charakters! — Ich gestehe frey, daß an dem Orte, wo ich lebe, mich kein Schlag empfindlicher hätte treffen, kein Unfall mich tiefer hätte verwunden können, als der Tod dieses Edlen. —

Den nächsten Anlaß zu diesem hier so gerecht und so allgemein bedauerten Tode gab eben das, was den Anlaß zu dieser Schrift gab. — Wenn Denken überhaupt der Ma-

schine nicht zuträglich ist, so mußte das tiefe angestrengte Denken eines Mendelssohn seiner so schwachen, so unglücklich gebauten Maschine nothwendig verderblich werden. Dennoch hatte der vortrefliche Mann, ohne merkliche Schwächung seiner Gesundheit, fortgearbeitet, so lange seine Arbeit nur noch Spekulation war: erst, da die Lavaterische Auffoderung auch sein Herz in Bewegung setzte, empfand er plötzlich die fürchterlichsten Folgen von seiner Lebensart; und ohne die Stärke der Seele, womit dieser wahre praktische Weise allem sinnlichen und allem geistigen Genuß auf ganze Jahre entsagte, würde er schon damals der Welt und seinen Freunden seyn entrissen worden. Den sinnlichen Genuß entzog er sich

standhaft bis an sein Ende; es war unbegreiflich, wie die Nahrung, auf die er sich einschränkte, einen menschlichen Körper erhalten konnte, und es war rührend, ihn seine Freunde mit der heitersten Miene zu Speisen und Getränken einladen zu sehn, wovon er selbst, bey aller Lüsternheit, nicht zu kosten wagte. Nur den geistigen Genuß der Lektüre und den noch reizendern der eigenen Arbeit konnte der Mann, der so ganz Geist war, in die Länge nicht mehr entbehren. Kleinere Aufsätze, die er in seinen besten Stunden ohne Schaden gewagt hatte, lockten ihn nach und nach weiter; er fing an, seine ehemaligen Lieblingsideen wieder hervorzusuchen: und hätte man ihn seinen Gang gehen lassen,

hätte man ihn nicht abermals aus der Sphäre der ruhigen Spekulation herausgerissen; so würde er wahrscheinlich, troz diesen Beschäftigungen, sein Leben noch auf Jahre erhalten haben. —

Die Ausarbeitung des ersten Theils seiner Morgenstunden hatte ihn angegriffen; er dankte mir so innig, da ich mich zur Besorgung des Drucks gegen ihn erbot, und er war entschlossen, sich ganze Monate lang bloß seinen gewöhnlichen Geschäften zu widmen, bis er erst wieder volle Kräfte zur Ausarbeitung des zweiten Theiles fühlte. Auf einmal erschien die bekannte Schrift des Herrn Jacobi, die ihn ein wenig zu nahe anging, um sie ungelesen zu lassen. Anfänglich wollte er

die Existenz dieser Schrift, und als diese bald außer Zweifel gesetzt war, wenigstens einen solchen Inhalt derselben durchaus nicht glauben. Daß Herr Jacobi gegen ihn selbst, gegen seine unbescholtene Ehre das Mißtrauen hegte, als ob er, seinem ausdrücklichen Versprechen zuwider *), des zwischen ihnen vorgefallenen Briefwechsels erwähnen und ihn hämischer Weise in den so gehässigen Verdacht des Atheismus bringen würde; das kränkte ihn zwar allerdings, doch verzieh ers: und da sein Buch den Ungrund dieses Mißtrauens durch das überall darinn beobachtete tiefe Stillschweigen von jenem Briefwechsel so unläugbar bewies; so würde dieß allein seinen

*) Siehe S. 79. dieser Schrift.

Entschluß, sich auszuruhen, nicht geändert haben. Aber daß Lessing, dieser ihm so theure, so unvergeßliche Mann, dieser Freund seiner Jugend, dem er einen großen Theil seiner Bildung, dem er ursprünglich alle seine Kenntniß der alten und neuen Litteratur zu verdanken hatte, und durch den er zuerst, gleichsam wider seinen Willen, zum Schriftsteller geworden; daß dieser nicht bloß als Atheist, sondern als Spötter, als Heuchler vor der Welt erscheinen und Er, Mendelssohn, leben und es zugeben sollte; das war ihm durchaus unerträglich. Sein Entschluß, sich zu erholen, war in dem Augenblicke dahin; er überwand seinen Abscheu gegen Streitigkeiten; er wollte sogleich den ersten

Eindruck vertilgen, den die Jacobische Schrift gemacht haben konnte, und so opferte er, in der Ausarbeitung der nachfolgenden Bogen, den letzten Rest seiner Kräfte Gott und der Freundschaft. Die ungewöhnliche Lebhaftigkeit, womit er zu mir und mehrern andern von dieser Sache sprach, und so ausführlich, selbst in den spätern Abendstunden sprach, in denen er sonst bloß zuzuhören, oder von den gleichgültigsten Dingen zu reden pflegte; diese Lebhaftigkeit zeigte nur allzudeutlich, wie sehr sein Kopf und sein Herz in Bewegung waren. Zugleich war ihm nun der Plan zu dem zweiten Theile seiner Morgenstunden, dem er den oberwehnten Briefwechsel einflechten wollte, zerrissen; er konnte die Ausarbeitung

nicht mehr so ruhig, wie bisher, verschieben, und strengte sich an, einen ganz neuen Entwurf, in Ansehung der Folge der Materien und der Art ihrer Entwickelung, zu machen. Bey der Wallung, die diese zu anhaltende und zu interessante Beschäftigung in seinem Blute hervorgebracht hatte, und bey der ohnehin schon so großen Schwäche seines Nervensystems, bedurfte es nur des mindesten äussern Zufalls; und der vortrefliche Mann war verloren.

Die Geschichte seiner letzten Krankheit und seines Todes werden meine Leser lieber aus dem Munde des Arztes hören, der ihm in seinen letzten Augenblicken beystand. Herr Hofrath Herz, der nicht bloß, wie wir übri-

gen, einen Mitforscher der Wahrheit und einen höchstliebenswürdigen Freund, der auch eine Zierde und Stütze seiner Nation an ihm einbüßte, konnte vor inniger Wehmuth die Erzählung, die er mir mündlich machen wollte, nicht vollenden, und verließ mich, um sie mir aufzuschreiben. Es geschieht mit seinem Vorwissen, daß ich diesen Aufsatz öffentlich mittheile, der nicht bloß unserm verewigten Mendelssohn, der auch ihm, dem Verfasser, durch die darinn herrschende Wärme der Empfindung zu so viel Ehre gereicht.

„Wie gesagt, mein lieber Engel, unser Moses starb, wie er gelebt hatte, sanft und weise. Er ging hinüber, wie zu

einem lange vorbereiteten Geschäfte, ganz nach seiner Art, wie er zu guten Handlungen in seinem Leben zu schreiten pflegte, ohne Geräusch oder Aufhebens zu machen; mit einer Leichtigkeit, mit der er von seinem Tische, wo er uns so oft vergnügt essen sah, und sich uns dafür hören ließ, nach seinem Sopha unter die Büste seines Lessings hinschlich. — Ich werde ihn nie vergessen, diesen beneidenswerthen Tod in meinen Armen: und o daß Sie, daß ihr seine Freunde nicht alle bey diesem Tode des Gerechten zugegen waret! —

„Ich hatte es erst am Montage zufälligerweise gehört, daß der fromme Mann nicht wohl wäre und das Zimmer hütete. Ich eilte zu ihm und fand ihn stehend an der Commo-

de, mit seinen Handlungsbüchern beschäftigt. Wie geht es, mein lieber Moses? Sie sind krank? — Ich habe mich Sonnabends erkältet, war seine Antwort, als ich meine Schrift im Betref der Jacobischen Sache zu Vossen brachte; es ist mir lieb, daß ich diese verdrießliche Sache vom Halse habe.„ — Er sagte dieß Letzte mit einem ihm ungewöhnlichen Widerwillen und Mißmuth, der mir durch die Seele ging. In der That schien ihm noch nichts in seinem Leben so viel oder vielmehr überhaupt eigentliche Gemüthskränkung verursacht zu haben, als diese Sache seines Lessings. Sie glauben nicht, fuhr er fort, wie schwach seit einiger Zeit mein Gedächtniß ist; mein Cassenbuch ist vol-

ler Unordnung; bald fehlt es hier, bald da, und da muß ich nun stehen und mich anstrengen, um es wieder in die Richte zu bringen. Er klagte ferner über Schwäche, machte aber nicht viel aus seiner Unpäßlichkeit; sein Puls war natürlich, der Athem frey; nur der Husten etwas feste, wider welchen er sich eines nichts bedeutenden Hausmittels bediente, und öfters Zucker nahm. Dieser war überhaupt seine Lieblingsnäscherey, so oft man ihm denselben auch widerrieth. Der Zucker, pflegte er zu sagen, hat nur den einzigen Fehler, daß man keinen Zucker dazu essen kann. Wir sprachen hierauf von dem Zustande der Medicin, von dem er eine sehr große Idee hatte, und von den Geistesfähigkeiten und

Nebenwissenschaften, die zum großen praktischen Arzte erfordert werden; und so verließ ich ihn, ohne ihm etwas zu verordnen, weil sein Körper schlechterdings keine Arzeneyen vertragen konnte. —

Dienstags Vormittags fand ich ihn, in Pelz gehüllt, auf dem Sopha unter seines Lessings Büste sitzen, gleich dem ersten Blicke nach, kränker und schwächer. „Ich bin heute recht herzlich krank, lieber Doktor, sagte er. Mein Husten will nicht los; ich kann nicht essen, habe nicht geschlafen und bin sehr entkräftet. Dennoch unterhielt er mich von den Geistesfähigkeiten seines kleinsten Sohnes, der gerade im Zimmer war, mit völliger Klarheit des Geistes. Sein Puls war etwas

schwach und in einiger Bewegung. Ich beredete ihn, von einem sehr gelinden auflösenden kühlenden Tränkchen dann und wann einen Löffel voll zu nehmen. —

„Des Abends um fünf Uhr, lag er auf dem Sopha in einem etwas starken Fieber, wobey sein Athem aber freyer und sein Geist heiterer als des Vormittags war. Um 9 Uhr war das Fieber fast gänzlich weg, auch sein Athem freyer; nur zeigte er eine kleine Stelle in der Brust, in welcher er Stiche fühlte, setzte aber sogleich hinzu: er empfände, daß es Blähungen wären. Ich verabredete mit Herrn D. Bloch, daß ihm ein Klystier gegeben werden und auf den leidenden Ort warme Umschläge gelegt werden sollten. Auf den Fall,

daß die Stiche sich nicht verlören, wurden wir einig, ihm eine Ader zu öfnen. Er war bey ziemlicher Heiterkeit, als wir sagten, es wären zu viele Leute in seinem Zimmer, antwortete er mit einiger Laune: nach Achards Versuchen ist ja diese Luft die gesündeste; und so wünschten wir ihm eine gute Nacht. —

„Mittewochs des Morgens um 7 Uhr kam sein Sohn bestürzt zu mir, und bat mich, sogleich zu seinem Vater zu kommen, der sehr unruhig wäre. Ich eilte hin und fand ihn auf seinem Sopha; nicht mehr unter Lessings Büste; denn diese stand gegen ihm über auf der Commode. Ich erschrack beym ersten Anblick; seine Augen hatten nicht mehr jenes durchdringende Feuer, sein Ge-

sicht war eingefallen und blaß. Er empfing mich, nach seiner freundlichen Weise, mit einem Händedruck: Nehmen Sie nicht übel, lieber H. Doktor, daß ich Sie so früh beunruhige; ich habe eine elende Nacht gehabt. Die Stiche haben sich gleich nach den Umschlägen verloren, aber ich habe einige Ausleerungen gehabt, die haben mich ganz mitgenommen, ich habe Beängstigung und Unruhe, ich fühle es, daß es mir vom Unterleibe herauftreibt, und meine Brust ist sehr voll. Sein Puls war fast natürlich, nur etwas schwach, ohne die mindeste Unregelmäßigkeit. Ich erklärte ihm, nachdem ich einige Minuten nachgedacht hatte, geradezu meine Verlegenheit. Ich weiß wahrlich nicht, lieber H. Moses, was man

mit Ihnen anfängt, da Sie schlechterdings keine Arzeneyen vertragen können. Alles macht Ihnen Blähungen, alles Beängstigungen; das mindeste wirft Sie über den Haufen. Ich will mich einmal aufsetzen, vielleicht geht es besser, sagte er. Er richtete sich mit ziemlicher Kraft auf, setzte sich auf den benachbarten Stuhl, stand nach einer halben Minute wieder auf, setzte sich auf den Sopha, und sagte: es ist nun etwas vorüber. Aber sein Ansehen ward immer mißlicher, und während, daß ich in das benachbarte offene Zimmer zu seiner Gattinn und seinem Schwiegersohne ging, ihnen seinen Zustand zu verkündigen und zu bitten, daß man mir einen Gehülfen riefe, hörte ich ein Geräusch

auf dem Sopha; ich sprang hinzu, und da lag er, ein wenig von dem Sitze herabgesunken, mit dem Kopfe rücklings, etwas Schaum vor dem Munde; und weg war Athem, Pulsschlag und Leben. Wir versuchten verschiedenes, ihn zu ermuntern, aber vergebens. Da lag er ohne vorhergegangenes Röcheln, ohne Zuckung, ohne Verzerrung, mit seiner gewöhnlichen Freundlichkeit auf den Lippen, als wenn ein Engel ihn von der Erde hinweggeküßt hätte. Sein Tod war der so seltne natürliche, ein Schlagfluß aus Schwäche. Die Lampe verlosch, weil es ihr an Oel gebrach, und nur ein Mann, wie er, von seiner Weisheit, Selbstbeherrschung, Mäßigkeit und Seelenruhe, konnte bey seiner Constitu-

tion die Flamme 57 Jahr brennend erhalten. — Ich umfaßte gleich im ersten Augenblicke des Schreckens seinen Kopf und blieb so — Gott weiß wie lange? versteinert stehen. Da neben ihm hinzusinken und mit ihm zu entschlafen, das war der heißeste Wunsch den ich je gehabt und je haben werde.

„Leben Sie wohl! Der Himmel erhalte uns unsere Freunde!„ — —

Engel.

If a native of Ethiopia were on a Sudden transported into Europe, and plac'd either at Paris or Venice at a time of Carnival, when the general face of mankind was disguis'd and almoſt every Creature wore a Mask; t'is probable he would for ſome time be at a ſtand, before he discover'd the Cheat: not imagining that a whole People cou'd be ſo fantaſtical, as upon agreement, at an appointed time, to transform themſelves by a Variety of, Habits, and make it a Solemn Practice to impose on one another, by this univerſal Confuſion of Characters and Persons. Tho' he might at firſt perhaps have look'd on this with a serious eye, it wou'd be hardly poſſible for him to hold his Countenance, when he had perceiv'd what was carrying on. The Europeans, on their Side, might laugh perhaps at this Simplicity. But our Ethiopian would certainly laugh with better reaſon

T'is easy to ſee which of the two wou'd be ridiculous, bear a double share of Ridicule. However, shou'd it so happen, that in the Transport of ridicule, our Ethiopian, having his Head ſtill running upon Masks, and knowing nothing of the fair Complexion and Common Dreſs of the Europeans, should upon the Sight of a natural face and Habit, laugh juſt as heartly as before: wou'd not he in his turn become ridiculous, by carrying the jeſt too faar; when by a ſilly presumption he took Nature for mere Art, and mistook perhaps a Man of Sobriety and Sense for one of those ridiculous Mummers.

Eſſay on the freedom of Wit and Houmour

Part. II. Sect. I.

Die Anhänglichkeit unsers Freundes an den Spinozismus soll nicht bloß Hypothese seyn, wie der Patriarch im Nathan sich ausdrückt, die man sich etwa so erdenkt, um pro & contra zu disputiren. Ein Mann von bewährtem Ansehen in der Republik der Gelehrten, Herr Jacobi, tritt öffentlich auf, behauptet, daß es ein wahres Faktum sey: Lessing sey wirklich und in der That ein Spinozist gewesen. Die Beweise hiervon sollen in einem Briefwechsel zwischen ihm, einer dritten Person, und mir enthalten seyn, den er dem Ketzergericht im Publiko vorlegt, und der das Faktum ausser allen Zweifel setzen soll.

Dieser Briefwechsel ist eigentlich die nähere Veranlassung, die ich gehabt, meine Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, die ich vor einigen Jahren entworfen hatte, schleuniger, als ich Willens war, heraus-

zugeben. Ich erwähnte dieser Veranlassung in der Vorrede zum ersten Theil der Morgenstunden; den Briefwechsel selbst wollte ich erst in dem zweyten Theile nachfolgen lassen. Anfangs war ich zwar Willens, mit dem philosophischen Dispute sogleich herauszurücken, und erhielt auch des Herrn Jacobi Erlaubniß, von seinem Briefe den beliebigen Gebrauch zu machen. Allein es entstanden so manche Bedenklichkeiten. Die Materie schien mir zu delikat, und die Leser zu unvorbereitet, als daß ich es wagen dürfte, eine so mißliche Untersuchung geradezu zu veranlassen. Ich wollte vorher die Sache selbst ins Reine bringen, und hernach das berühren, was die Personen angehet; zuförderst meine Begriffe vom Spinozismus, vom Schädlichen und Unschädlichen dieses Systems, an den Tag legen, und hernach untersuchen, ob diese oder jene Person dem System anhänge, und in welchem Verstande sie das System genommen habe.

Ist Lessing Spinozist gewesen? Hat Jacobi dieses von ihm selbst gehört? Wie und in welcher Laune waren sie beide, als diese Vertraulichkeit zwischen ihnen vorging? Diese Fragen konnten dahin gestellt bleiben, bis wir mit unserm Leser uns über die Sache selbst, über das, was Spinozismus eigentlich sey, oder nicht sey, verstanden hatten. Ich änderte daher meinen ersten Entschluß, und wollte mir die gütige Erlaubniß meines Korrespondenten bis auf den folgenden Theil vorbehalten. Allein er hat, wie ich sehe, für gut befunden, mir zuvor zu eilen. Ueber alle Bedenklichkeiten hinweg, wirft er den Zankapfel in das Publikum, und klagt unsern Freund, Gotthold Ephraim Lessing, den Herausgeber der Fragmente, den Verfasser des Nathan, den großen bewunderten Vertheidiger des Theismus und der Vernunftreligion, bey der Nachwelt, als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer an. Was ist nun zu thun? Wollen wir

die Vertheidigung unsers Freundes übernehmen? Das strengste Glaubensgericht pflegt diesen Beystand dem angeklagten Ketzer nicht zu mißgönnen. Allein, ich dächte, wir könnten getrost den Verfasser des Nathan seiner eigenen Vertheidigung überlassen: und wenn ich Plato oder Xenophon wäre; so würde ich mich wohl hüten, diesem Sokrates eine Schutzrede zu halten. Lessing und Heuchler, der Urheber Nathans und Gotteslästerer — Wer dieses zusammen denken kann, der allein vermag das Unmögliche, der kann eben so leicht Lessing und Dummkopf zusammen denken! Indessen, da ich doch einmal in die Sache mit verwickelt worden, und Herr Jacobi mich zuerst in Privatbriefen, und nunmehro öffentlich auffordert, die Sache unsers Freundes zu übernehmen; so lassen Sie uns gemeinschaftlich den Grund der Beschuldigung untersuchen! Ich werde die Klaganmeldung vor Ihren Augen durchgehen, werde in der Ge-

schichtserzählung ergänzen, was von meiner Seite zu ergänzen ist, und Anmerkungen hinzu:fügen, wo ich solche für nöthig halten werde.

Herr Jacobi hatte, wie er erzählt, von einer Freundinn vernommen: Mendelssohn sey im Begriff, über Lessings Charakter zu schreiben, und erkundigte sich bey ihr, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Er schrieb: Lessing sey ein Spinozist gewesen.

„Meine Freundinn, sagt er, faßte meine „Idee vollkommen; die Sache schien ihr äusserst „wichtig, und sie schrieb den Augenblick an „Mendelssohn, um demselben, was ich ihr ent„deckt hatte, zu offenbaren.

Er fährt fort: „Mendelssohn erstaunte, und „seine erste Bewegung war, an der Richtigkeit „meiner Aussage zu zweifeln.„

Daß ich erstaunte, ist wohl nicht mehr Geschichts-Erzählung, sondern Vermuthung des

Erzählers. Was Herr Jacobi der gemeinschaftlichen Freundinn entdeckt, und diese mir offenbart hatte, konnte bey mir in Wahrheit keine Bewegungen von dieser Art verursachen. In meiner Ueberzeugung von der Unwahrheit des Spinozismus kann mich weder Lessings noch irgend eines Sterblichen Ansehen im mindesten irre machen; auf meine Freundschaft für Lessing konnte diese Nachricht auch keinen Einfluß haben; so wie meine Begriffe von Lessings Genie und Charakter durch dieselbe gleichfalls nicht leiden konnten. Lessing ist ein Anhänger des Spinoza! Je nun! Was haben die spekulativen Lehrsätze mit dem Menschen gemein? Wer würde sich nicht freuen, Spinozen selbst zum Freunde gehabt zu haben, so sehr er auch Spinozist gewesen? Wer sich weigern, Spinozens Genie und vortreflichen Charakter Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen? — So lange man meinen Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, mithin

auch als Heuchler, anklagte, war mir die Nachricht: Lessing sey ein Spinozist gewesen, so ziemlich gleichgültig. Ich wußte, daß es auch einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisches haben, gar wohl verträgt, wie ich selbst in den Morgenstunden weitläuftig gezeigt; wußte, daß sich dieser geläuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spinoza, seiner spekulativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht in andern Schriften das ächte Judenthum bestritten, und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre des Spinoza kömmt dem Judenthume offenbar weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen. Konnte ich also Lessingen lieben, und von ihm geliebt werden, als er noch strenger Anhänger des Athanasius war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt; warum nicht vielmehr, wenn er sich dem Juden-

thum näherte, und ich ihn als Anhänger des Juden Baruch Spinoza erkannte? Der Name Jude und Spinozist konnte mir bey weitem weder so auffallend, noch so ärgerlich seyn, als er etwa dem Herrn Jacobi seyn mag.

Endlich wußte ich auch sogar schon, daß unser Freund in seiner frühesten Jugend dem Pantheismus geneigt gewesen, und solchen mit seinem Religionssystem nicht nur zu verbinden gewußt, sondern auch die Lehre des Athanasius aus demselben zu demonstriren gesucht hatte. Die Stelle aus einem jugendlichen Aufsatze dieses frühzeitigen Schriftstellers, die ich in den Morgenstunden S. 277 fgg. anführe, zeiget dieses gar deutlich, und ich hatte diesen Aufsatz von ihm gleich zu Anfange unserer Bekanntschaft zum Durchlesen bekommen.

Die Nachricht also, daß Lessing ein Spinozist sey, konnte für mich weder erstaunlich, noch befremdend seyn. Aber höchst unangenehm war

mir der Antrag von Seiten des Herrn Jacobi; dieses gestehe ich. Im Grunde hatte ich Herrn Jacobi nie gekannt. Ich wußte von seinen Verdiensten, als Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte ich nie etwas von ihm gesehen. Auch wußte ich nicht, daß er Lessings Freundschaft und persönlichen Umgang genossen habe. Ich hielt also diese Nachricht für eine bloße Anekdote, die ihm etwa ein Reisender möchte zugeführt haben. Man kennt diese Klasse der Reisenden in Teutschland, die ihre Stammbücher von Ort zu Ort herumtragen, und was sie bey einem Manne von Verdienst sehen oder erfragen, in größter Eil und Geschwindigkeit hier und da wieder anbringen, oder gar zum öffentlichen Drucke befördern. Ein solcher, dachte ich, hat vielleicht ein halbverstandnes Wort von Lessing vernommen, oder Lessing hat ihm etwa das griechische Motto in sein Stammbuch geschrieben:

Eins und Alles,

und der Anekdotenkrämer macht alsofort Lessing zum Spinozisten. Indessen sahe ich wohl, daß man geneigt sey, Lessingen auf diese Weise den Prozeß zu machen. Die Teutschen haben sich durch die Naturgeschichte gewöhnt, alles zu klassifiziren. Wenn sie mit den Gesinnungen und Schriften eines Mannes nicht recht fertig werden können; so ergreifen sie den ersten den besten Umstand, bringen den Mann in eine Klasse, und machen ihn zum —isten, als wenn damit alles übrige schon gethan wäre. Da ich also würklich im Begriffe war, über Lessings Charakter zu schreiben; so sahe ich gar wohl, daß mich diese Anekdote weit von meinem Ziele abführen würde, daß sie Erörterungen und Untersuchungen erforderte, zu welchen ich nicht gestimmet war, und daß sie mich in dornigte Subtilitäten verleiten und einen Streit zu erneuern zwingen würde, der schon lange abgethan seyn sollte. Sie war mir also höchst unwillkommen, die Aeuß-

ſerung des Herrn Jacobi, und ich drang auf nä=
here Erklärung, wie? bey welcher Gelegenheit?
und mit welchen Ausdrücken Leſſing ſeinen
Spinozismus zu erkennen gegeben? Die Fra=
gen, die ich Herrn Jacobi vorlegte, ſind vielleicht
etwas zu lebhaft ausgedrückt, aber doch der Sa=
che angemeſſen und ohne Empfindlichkeit.

Ich erhielt ſie in vollem Maaße, die nähere
Erläuterung, die ich verlangt hatte. Ein an
mich gerichtetes Sendſchreiben des Herrn Jacobi
gab mir genugſam zu erkennen, daß ich meinen
Mann nicht gekannt hätte; daß Jacobi in die
Subtilitäten der Spinoziſtiſchen Lehre tiefer ein=
gedrungen, als ich vermuthete, daß er mit Leſ=
ſingen würklich perſönlichen Umgang gehabt,
öfters mit ihm vertrauliche Unterredungen gepflo=
gen, und daß alſo die Nachricht von Leſſings An=
hänglichkeit an Spinoza keine bloße Anekdoten=
krämerey, ſondern das Reſultat dieſer vertrauli=
chen Unterredungen ſeyn ſolle.

Wer sie kennet, diese vertrauliche Unterredungen, wer je das Glück gehabt, sie zu geniessen, der wird in die Aufrichtigkeit und Treue der Resultate keinen Zweifel setzen. In diesem Heiligthum der Freundschaft eröffnet sich alsdenn nicht nur Kopf gegen Kopf, sondern auch Herz gegen Herz, und läßt alle seine geheimen Winkel und Falten durchschauen. Der Freund deckt dem Freunde alle seine geheimsten Zweifel, Schwachheiten, Mängel und Gebrechen auf, um sie von freundschaftlicher Hand berühren und vielleicht auch heilen zu lassen. Wer die Wohllust einer solchen Stunde der Herzensergiessung nie gekostet, der ist seines Lebens nie froh geworden. Aber weh auch dem armen Rousseau, wenn er in der Fülle seines Herzens nach einer solchen Seelenlabung schmachtet, und auf einen felsenharten Sinn trift, der ihn mit gedoppelter Kraft zurück stößt!

Wäre sie also von dieser Art gewesen, die Unterredung, welche Jacobi mit Lessing gepflogen;

so hätten wir freilich zur Entschuldigung unsers Freundes nichts vorzubringen, und müßten uns gefallen lassen, Lessingen für den räthselhaftesten Charakter gelten zu lassen, der je gelebt; für eine sonderbare Vermischung von Heucheley und starkem Geiste; von der einen Seite verschlossen, bis zum Eigensinne, und von der andern offen, bis zur kindischen Leichtsinnigkeit. Aber herzlich leid würde es mir seyn; um mich, um meinen Freund Lessing, und um Herrn Jacobi selbst, wenn dem also wäre.

Um mich; denn ich gestehe es, es würde mich sehr demüthigen, wenn unser Freund Lessing mich, der ich dreißig und mehrere Jahre mit ihm in vertraulicher Freundschaft gelebt, mit ihm unaufhörlich nach Wahrheit geforscht, und von diesen wichtigen Dingen mich beständig mündlich und schriftlich mit ihm unterhalten; mich, der ihn so liebte, so von ihm geliebt wurde, dieses Zutrauens nicht gewürdiget haben sollte, das ein

andrer Sterblicher in wenig Tagen des freundschaftlichen Umganges zu erhalten gewußt hätte. Ich gestehe meine Schwachheit. Ich kenne kein irdisches Geschöpf, dem ich diesen Vorzug nicht mißgönnen würde.

Um unsern Freund Lessing. Denn wie sehr müßte der in den letzten Tagen seines Lebens gesunken seyn, wenn er alles das in vollem herzlichen Vertrauen gesagt hätte, was er in dieser Unterredung gesagt haben soll. So, wie er in dieser Unterredung erscheinet, ist er nicht der kühne, entschlossene Denker, der seiner Vernunft folgt, und von ihr auf Irrwege geführt wird; er ist ein schaler Atheist, nicht aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza; sondern irgend eines kindischen Witzlings, der sich eine Freude macht, das mit Füßen von sich zu stoßen, was seinem Nebenmenschen so wichtig und so theuer ist.

Herr Jacobi gestehet zwar, die Unterredungen abgekürzt und zusammengezogen zu haben. Allein, seiner bekannten Rechtschaffenheit nach, kann man sicher voraussetzen, daß die Hauptsache, worauf es ankömmt, dadurch nicht gelitten, und jeder Person das zugeschrieben worden, was sie würklich gesagt hat. Nun findet man, in allem, was Lessing vorbringt, nicht Einen gesunden Gedanken. Alle Vernunftgründe fallen auf das Antheil des Herrn Jacobi. Dieser vertheidiget den Spinozismus mit allem Scharfsinne, dessen dieses System fähig seyn mag. Lessing macht nicht die mindeste Gegenerinnerung von Belange; läßt auch solche Gründe als richtig und überführend gelten, die wir in frühern Unterredungen so oft in Ueberlegung genommen und nach ihrem wahren Werthe gewürdiget hatten, und unterbricht seinen Freund bloß hier und da durch einen gezwungenen Einfall, der mehrentheils auf eine Gotteslästerung hinausläuft. Konnte sich Les-

sing in einer aufrichtigen freundschaftlichen Herzensergiessung so sehr vergessen? — Und nun vollends sein Urtheil über das Gedicht Prometheus, das ihm Jacobi in die Hände gab; das er ihm sicherlich nicht seiner Güte, sondern seines abentheuerlichen Inhalts wegen, in die Hände gegeben haben kann, und das Lessing so gut fand. Armer Kunstrichter! wie tief mußtest du gesunken seyn, diese Armseeligkeit im Ernste gut zu finden! — In bessern Tagen sah ich ihn öfters weit leidlichere Verse dem Dichter wieder in die Hände stecken, mit den Worten: Recht gut, Freund, recht gut! aber wozu Verse? Sehen Sie doch erst zu, ob Ihnen die Gedanken in Prosa gefallen würden! Herr Jacobi hat Bedenken getragen, diese Verse, ohne Verwahrungsmittel mit abdrucken zu lassen, und daher ein schuldloses Blättchen mit eingelegt, das Leser von zärtlichem Gewissen, an die Stelle der verführerischen Verse, können einheften lassen. Meinem Geschmacke nach, hätte Lessing die

War-

Warnung schädlicher finden müssen, als das Gift. Wer durch schlechte Verse um seine Religion kommen kann, muß sicherlich wenig zu verlieren haben. Mit einem Worte: in allem, was Lessing in diesem Gespräche vorbringet, verkenne ich seinen Charakter völlig, wenn es ernsthafte, freundschaftliche Vertraulichkeit seyn sollte; verkenne seinen Scharfsinn und seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik.

Aber auch um Herrn Jacobi würde mirs herzlich leid seyn, wenn er selbst die Unterredung Lessings für eine Vertraulichkeit genommen hätte, die ihm unser Freund machte. Alle Freunde und Bekannte des Herrn Jacobi loben seine Rechtschaffenheit; erheben sein Herz noch über seine Geistesgaben. Wie würde sich aber sein Betragen gegen Lessing mit dieser Rechtschaffenheit vereinigen lassen? Sein Freund legt ein Bekenntniß in seinen Schooß nieder, und er verräth es dem Publikum; sein Freund macht ihn in

den letzten Tagen seines Lebens zum Vertrauten seiner Schwachheit, und er sucht damit dessen Andenken bey der Nachwelt zu brandmarken. Er klagt endlich diesen seinen Freund an, ohne von dem Vergehen desselben einen andern Zeugen anführen zu können, als seine eigene Person. Seine eigene Person; indem er gestehet, Mitschuldiger gewesen zu seyn, ja sogar den wichtigsten Antheil an der Sache gehabt, und seinen Freund mehr verleitet, als auf unrechtem Wege gefunden zu haben. Er ist endlich vorsichtig genug, sich selbst eine Hinterthüre zum Rückzuge offen zu halten, durch welche er dem Atheismus entläuft, und zur sichern Fahne des Glaubens zurückkehrt. Warum schlägt er sie aber hinter sich zu, und läßt nicht auch den armen Mitschuldigen entschlüpfen? Warum muß dieser so wehr- und waffenlos dastehen, und Preis gegeben werden? Ich wiederhole es nochmals: wenn Jacobi selbst geglaubt hätte, Lessing habe ihm ein Geheimniß anver-

traut, das er verschwiegen wissen wollte; so wäre sein Betragen unverantwortlich.

Aber noch weit unerklärbarer wäre mir sein Betragen in Absicht auf mich. Im Eingange zu seiner Schrift (S. 3.) erzählet er; Lessing habe ihm zu erkennen gegeben, daß er mich unter seinen Freunden am höchsten schätze; nun habe er, Jacobi, in einer mit Lessing gehabten philosophischen Unterredung, seine Verwunderung darüber geäußert, daß ein Mann, wie ich, mich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie in der Abhandlung von der Evidenz geschehen, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen, fährt Jacobi fort, führten mich geradezu auf die Frage: „ob er sein eigenes „Lehrgebäude nie gegen Mendelssohn behauptet „hätte?— Nie, antwortete Lessing ..... Ein„mal sagte ich ihm ungefähr das, was Ihnen „in der Erziehung des Menschengeschlechts

„(§. 73.) aufgefallen ist. Wir wurden nicht „mit einander fertig, und ich ließ es dabey.„

Lessing also hat Nachsicht für meine Schwachheit; entschuldiget meinen Eifer für die metaphysische Argumentation a priori, und verheimlichet mir, seinem so hochgeschätzten Freunde, sein wahres System; wahrscheinlicher Weise, um mir nicht eine Ueberzeugung zu rauben, mit der er mich so ruhig, so glücklich leben sahe. Dieses hört Herr Jacobi aus seinem eigenen Munde, zu eben der Zeit, da er ihn zum Vertrauten seines großen Geheimnisses macht; und gleichwohl bin ich der erste, den Herr Jacobi aufsucht, um mir dieß gefährliche Geheimniß aufzudringen, mit welchem mich mein Freund so viele Jahre hindurch hat verschont wissen wollen. Wenn die Sachen sich völlig so verhalten, wie sie den Schein haben; so frage ich: Wer hat hier mehr thätige Religion, mehr wahre Frömmigkeit zu erkennen gegeben: der Atheist, der seinem geliebten Freunde

die Ueberzeugung von der natürlichen Religion nicht entziehen will, mit welcher er ihn glücklich siehet; oder der rechtgläubige Christ, der gleichsam ohne Erbarmen dem Lahmen die Krücke aus den Händen schlägt, an welcher er sich noch so ziemlich fortschleppet?

Um alle diese Schwierigkeiten und anscheinende Widersprüche zu heben, weiß ich nur einen einzigen Weg, mir den Verlauf der Sache vorzustellen; und so sehr dieser Weg von meiner Seite bloß Hypothese seyn kann; so scheinet er mir doch, wenn ich die Absicht sehe, die Herr Jacobi zu erkennen giebt, sehr natürlich und dem Charakter der interessirten Personen angemessen zu seyn.

„Die Absicht des Werks, sagt Herr Jacobi „in dem Vorberichte, habe ich hinter dem letzten „Briefe kurz gesagt, und hernach bis ans Ende „deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen „gegeben.„ Nichts kann in Wahrheit deutlicher seyn, und sie ist ehrlich und gut gemeint, diese

Absicht. Herr Jacobi geht offenbar darauf aus, seine Nebenmenschen, die sich in der Einödde der Spekulation verlohren haben, auf den ebenen und sichern Pfad des Glaubens zurück zu führen. Dahin zielen alle seine Unterhaltungen mit Lessing; dahin auch sein Briefwechsel mit Hemsterhuis, und der mit unsrer Freundinn und mir.

Was zuförderst Lessing betrifft: so glaubte er vielleicht selber nicht, daß ihm dieser ein sonderliches Geheimniß anvertrauet hätte; sondern hielt ihn vielmehr für einen Mann von unstäten Grundsätzen, der bald dieses, bald jenes, heute den Theismus, morgen Atheisterey, und vielleicht Tages darauf Aberglauben mit gleichem Scharfsinne zu behaupten das Talent hat; der auch seine Behauptung niemals zu verheimlichen sucht: sondern so, wie sie ihm die Laune, oder der Geist des Widerspruchs eingiebt, auch öffentlich zu erkennen zu geben, kein Bedenken trägt. Er hielt ihn für einen irrigen und in seinen Sub-

tilitäten verlohrnen Sophisten, der Wahrheit und Irrthum in gleichem Lichte oder in gleicher Dunkelheit erblickt, dem am Ende Witz so viel als Philosophie gilt, und dem, wenn er in der Stimmung ist, Gotteslästerung Stärke des Geistes zu seyn scheint.

In dieser traurigen Verwirrung des Geistes, glaubte Jacobi, unsern Freund gefunden zu haben, und er faßte den edelmüthigen Entschluß, ihn von seiner Krankheit zu heilen. Als geschickter Arzt wagte er es, das Uebel anfangs in etwas zu verschlimmern, um es hernach desto sichrer kuriren zu können. Er führte Lessingen tiefer in die Irrgänge des Spinozismus hinein, verleitete ihn in die dornigten Hecken des Pantheismus, um ihm den einigen Ausgang, den er ihm alsdann zeigen würde, desto angenehmer zu machen. Dieser ist, wie wir nun deutlich genug erkennen, ein Rückzug unter die Fahne des Glaubens. Er wollte ihn überzeugen, daß sich

gewisse Dinge, wie er sich (S. 29.) ausdrückt, nicht entwickeln lassen, vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie so, wie man sie findet, nehmen, und sich aus seiner Philosophie, die den vollkommnen Skepticismus nothwendig mache, zurückziehen müsse. Auf Lessings neugierige Frage: und ziehen dann — wohin? wird geantwortet: dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst und auch die Finsterniß erleuchtet: — und also sollte Spinoza selbst Lessingen wieder auf den Weg zur Wahrheit bringen, von dem er ihn so weit abgeführet hatte.

Unser Freund, der die ehrliche Absicht des Herrn Jacobi gar bald mochte gewittert haben, war schalkhaft genug, ihn in der Meinung, die er von ihm gefaßt hatte, zu bestärken. Theils auch kann er an dem Scharfsinne Vergnügen gefunden haben, mit welchem Jacobi die Lehre des Spinoza vorzutragen und zu vertheidigen wußte.

Sie wissen, daß unser Freund mehr Vergnügen fand, einen ungereimten Satz mit Scharfsinn behaupten, als die Wahrheit schlecht vertheidigen zu hören. Er spielte daher vollkommen den aufmerksamen Schüler, widersprach nie, stimmte in alles mit ein, und suchte nur den Diskurs, wenn er ausgehen wollte, durch Witzeley wieder in den Gang zu bringen. Daher mußte auch ich, ob ich gleich sein vertrautester Freund war, von diesem großen Geheimnisse nichts wissen; darum konnte auch Gleimen kein Antheil an dieser metaphysischen Komödie gegeben werden. Der offene jovialische Gastfreund, dem die Philosophie und die Laune seines Gastes nicht unbekannt war, würde der Schäkerey bald ein Ende gemacht haben. Daher auch endlich die gezwungenen Einfälle und Plattheiten, das Wohlgefallen an schlechten Versen, das einem Lessing so unnatürlich ist.

Dem sey, wie ihm wolle! — ich fahre in meiner Hypothese fort: denn sie scheint mir im-

mer natürlicher — so merkte Herr Jacobi nun zwar, daß ihm sein Versuch an Lessing mißlinge, glaubte aber, immer noch in derselben frommen Absicht, das Exempel Lessings allen andern Klüglingen zur erbaulichen Warnung aufstellen zu müssen, damit sie frühzeitig das Hülfsmittel ergriffen, das sie am Ende, ohne alle Rettung aufzugeben, doch nicht entbehren könnten. Wollen sie, mit Lessingen und Leibnitzen und Wolfen und allen übrigen metaphysischen Demonstranten, nicht auch Deterministen, und folglich nach Jacobis Begriffen (S. 172.) Fatalisten und Spinozisten, und also Atheisten werden, oder sich dem äussersten Skepticismus überlassen; so lernen sie frühzeitig dem Lichte nachgehen, das auch die Finsterniß erleuchtet! Jeder Erweis, wie es ferner daselbst heißet, setzet etwas schon erwiesenes zum Voraus, wovon das Principium Offenbarung ist; und ferner: Das Element aller

menschlichen Erkenntniß und Würksamkeit ist Glaube*).

Da Herr Jacobi mich nicht kennet: so mag auch ich ihm als ein solcher Vernünftiger beschrieben worden seyn, der der Vernunft zu viel und dem Glauben gar nichts einräumet; der in dem Wahne steht, daß er durch Hülfe metaphysischer Demonstrationen alles ausrichten, durch seine Quidditäten etwa Geister bannen, oder der geheimen Gesellschaft entgegen arbeiten könne. Daher die ernstliche Bemühung, auch mich, wo möglich, von dieser Krankheit zu heilen. Daher

*) Dieser Satz wird in der Note mit einer Stelle aus Lavater belegt, in welcher erwiesen seyn soll, daß Wahrheitssinn (anschauende Erkenntniß) Element und Principium des Glaubens sey. Wenn dieses der Glaube und die Offenbarung ist, die man uns anbietet; so hat freylich aller weitere Streit ein Ende; so hatte auch Aristoteles Offenbarungen und Spinoza war ein Glaubensheld.

die Erlaubniß, mir das Geheimniß zu entdecken, das unser Freund mir so geflissentlich soll haben verbergen wollen. Die gute ehrliche Absicht, mich in den Schooß des Glaubens zu führen, wenn sie nicht alles rechtfertigt, so kann sie wenigstens vieles entschuldigen.

Ich hatte gleich Anfangs so etwas vermuthet, wie ich denn schon sehr oft dergleichen gutgemeinte Versuche von meinen Zeitgenossen erfahren habe. Ich gab daher dem Herrn Jacobi in meiner Antwort zu verstehen, daß die Kur an mir vergeblich angebracht sey, und daß ich in Absicht auf Lehren und ewige Wahrheiten keine andre Ueberzeugung kenne, als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe. Das Judenthum befiehlt Glauben an historische Wahrheiten, an Thatsachen, auf welche sich die Autorität unsers positiven Ritualgesetzes gründet. Das Daseyn und die Autorität des höchstens Gesetzgebers aber muß durch die Vernunft erkannt werden, und hier findet nach

den Grundsätzen des Judenthums und den meinigen, keine Offenbarung und kein Glaube statt. Auch ist das Judenthum keine geoffenbarte Religion, sondern geoffenbartes Gesetz. Ich hätte also, sagte ich, als Jude, einen Grund mehr, Ueberzeugung durch Vernunftgründe zu suchen.

Es sey mir erlaubt, hier über diese Aeusserung, die gar leicht gemißdeutet werden könnte, mich etwas näher zu erklären. Was ich vom Judenthume behaupte, daß es schlechterdings keinen Glauben an ewige Wahrheiten, sondern bloß historischen Glauben voraussetze, habe ich an einem schicklichern Orte *) deutlich gezeiget, worauf ich den Leser verweisen muß. Die hebräische Sprache hat sogar kein eigentliches Wort für das, was wir Religion nennen. Auch ist das Judenthum keine Offenbarung von Lehrsätzen

*) Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum.

und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden. Es bestehet einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzet natürliche und vernunftmäßige Ueberzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statt haben kann. Wenn ich aber von vernunftmäßiger Ueberzeugung rede, und solche im Judenthum als unbezweifelt voraus setzen will; so ist die Rede nicht von metaphysischer Argumentation, wie wir sie in Büchern zu führen gewohnt sind; nicht von schulgerechten Demonstrationen, die alle Proben des subtilsten Zweifelmuths bestanden sind; sondern von den Aussprüchen und Urtheilen eines schlichten gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge faßt und ruhig überlegt. Zwar bin ich ein großer Verehrer der Demonstrationen in der Metaphysik, und fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind, als

irgend ein Satz in der Größenlehre. Gleichwohl aber hängt selbst meine Ueberzeugung von Religionswahrheiten nicht so schlechterdings von metaphysischen Argumentationen ab, daß sie mit denselben stehen und fallen müßte. Man kann mir wider meine Argumente Zweifel erregen, mir in denselben Schlußfehler zeigen, und meine Ueberzeugung bleibt dennoch unerschütterlich. Petrus Ramus, der wider die ersten Grund- und Heischesätze des Euklides eine Menge von Zweifeln zu erregen wußte, blieb dennoch von der Wahrheit der euklidischen Elemente völlig überzeugt. Mancher Mathematiker kann die Evidenz des euklidischen Grundsatzes von den Parallelen in Zweifel ziehen, und dennoch auf die Wahrheit und Unumstößlichkeit der darauf gebauten Grundsätze sein Glück und sein Leben hingeben. Nun dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sey dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so

unumstößlich gewiß, als irgend ein Satz in der Geometrie. In jeder Lage des Lebens, in welcher der Mensch sich befindet; auf jeder Stufe der Aufklärung, auf welcher er stehet, hat er Data und Vermögen, Gelegenheit und Kräfte genug, sich von den Wahrheiten der Vernunftreligion zu überführen. Das Argument jenes Grönländers, der mit dem Missionar an einem schönen Morgen auf dem Eisspiegel herumging, die Morgenröthe zwischen den Eisgebirgen hervorblitzen sah, und zum Herrenhuter sprach: Siehe, Bruder, den jungen Tag! wie schön muß der seyn, der dieses gemacht hat! dieses Argument, welches für den Grönländer, bevor der Herrenhuter seinen Verstand gemißleitet hatte, so überzeugend war, ist es auch noch für mich; hat für mich noch dieselbige Kraft: so wie das schlichte, kunstlose Argument des Psalmisten:

Der das Ohr gepflanzt hat,
muß doch wohl hören;

der

der das Auge gebildet hat,
muß doch wohl sehen?
Der den Menschensohn Erkenntniß lehrt,
der Ewige, erkennet auch des Menschen Gedanken.

Dieser natürliche, kinderleichte Schluß hat noch für mich alle Evidenz eines geometrischen Grund- und Heischesatzes, und die siegreiche Gewalt einer unumstößlichen Demonstration. Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäfte an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel, als möglich, in Vernunfterkenntniß zu verwandeln. So lange sie beide, gesunde Vernunft und Spekulation, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen: so suche ich mich zu orientiren, und sie beide, wo möglich, auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind. Da Aberglaube, Pfaffenlist, Geist des Widerspruchs und Sophi-

sterey uns durch so vielerley Spitzfindigkeiten und Zauberkünste den Gesichtskreis verdrehet, und den gesunden Menschenverstand in Verwirrung gebracht haben; so müssen wir freilich wieder Kunstmittel anwenden, ihm zu Hülfe zu kommen. Wir müssen die metaphysischen Subtilitäten, deren man sich bedienet um uns zu mißleiten, gegen die Wahrheit halten, vergleichen, untersuchen und prüfen, und, wenn sie die Probe nicht bestehen, durch noch feinere Begriffe zu verdrängen suchen. Zur wahren ächten Ueberzeugung von der natürlichen Religion, zur Ueberzeugung, wie sie auf die Glückseeligkeit des Menschen nur irgend Einfluß haben kann, sind diese gekünstelten Methoden von keiner Nothwendigkeit. Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterey noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinn folgen, und seine Glückseeligkeit stehet feste. Ich werde hiervon weitläuftiger in der Fortsetzung meiner Morgenstunden handlen,

und begnüge mich hier bloß die Worte eines Weltweisen anzuführen, der in zwey kleinen sehr lesenswerthen Schriftchen*) viel gesunde Philosophie hat, und doch mit der Philosophie so unzufrieden ist:

„Natürliche Religion ist zugleich die einfach„ste und faßlichste Religion; sie ist so leicht, so „Jedermanns Fähigkeiten angemessen, daß man „erstaunen muß, wenn man Philosophen ernst„haft behaupten hört: sie sey nicht für den ge„meinen Mann. — — Vielfältig habe ich beym „Landmann versucht, ihm die natürlichen Ideen „vom obersten Wesen vorzulegen; jedesmal be„griff er schnell, behielt fest, urtheilte richtig; er „fühlte ihre Kraft, sie erheiterten, sie beruhigten, „sie stärkten seine Seele. Diese Ideen sind mit „allem, was schön, gut und vollkommen unter „den Menschen ist, verwandt; sie geben diesem

*) Der Dorfprediger und die Dorfschule.

„Licht, und erhalten von ihm; eins macht das „andre anschaulich, eins verstärkt das andre.„

„Halte ich die Leichtigkeit natürlicher, und „die Schwierigkeit geoffenbarter Begriffe gegen „die Behauptung: der gemeine Mann könne die „letzten nicht, aber die ersten verstehen; so ste„het mein Verstand stille u. s. w.„

Ich kehre von meiner Abschweifung auf die Erklärung gegen Herrn Jacobi zurück, und hier sind die Erinnerungen über seine Unterredungen mit Lessing, die ich ihm bey dieser Gelegenheit zuschickte, und auf welche sich seine folgende Schreiben beziehen.

Erinnerungen

an Herrn Jacobi.

Sie sagen: „Ein jedes Entstehen im „Unendlichen, unter was für Bilder man „es auch verkleide, durch einen jeden Wech-

„fel in demselben, werde ein Etwas aus
„dem Nichts gesezt, und glauben, Spinoza
„habe daher jeden Uebergang des Unendlichen
„zum Endlichen, überhaupt alle causas transito-
„rias, secundarias oder remotas, verwiesen, und
„an die Stelle des emanirenden, ein nur imma-
„nentes Ensoph, eine inwohnende ewig in sich
„unveränderliche Ursache der Welt gesetzt, welche
„mit allen ihren Folgen zusammen genommen,
„eins und dasselbe wäre.„ Hier stoße ich auf
Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im
Stande bin. 1. Wenn eine Reihe ohne Anfang
dem Spinoza nichts unmögliches schien, so führte
ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht
nothwendig auf ein Werden aus Nichts.
2. Sind diese sichtbaren Dinge dem Spinoza
etwas Endliches: so kann ihr Inwohnen in dem
Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt,
noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluß
aus demselben. Kann das Unendliche nichts End-

liches würken, so kann es auch nichts Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl statt finden, als in Absicht auf ihre würklichen Gegenstände. Was objektive nicht würklich werden kann, das kann subjektive nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die Spinoza findet, das Endliche ausser Gott würklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muß er wieder finden, wenn er es in das göttliche Wesen hineinverlegt, und als Gedanke der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza, deren Lessing als des Dunkelsten in demselben erwähnte, die auch Leibnitz *) so gefunden und nicht ganz verstanden hat, nehmlich: daß die unendliche Ursache, wie Sie

*) Theod. §. 173.

sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zu Folge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, daß Ihre Meinung nur dahin ginge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, bloß einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen würklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der ersten Ursache bloß den innern ersten allgemeinen Urstoff des Verstandes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich diese Erklärung eben so wenig verstehe, als die Worte des Spinoza selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedan-

ken sind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelne Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine läßt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine, und keine besondern Merkmahle hat? Sie sagen: die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modifikationen ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modifikationen, oder die zufälligen Dinge, haben würklich einzelne Bestimmungen des Willens; und sie selbst hätte bloß den allgemeinen Urstoff desselben? Beym Spinoza verstehe ich dieses wenig-

stens doch halb. Er setzt den freyen Willen bloß in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modifikation der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtlose Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche eine freye Wahl bewürkt wird, gehörte nach seiner Meinung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit seyn müßten. Da Sie aber, mein Herr! das System der Deterministen annehmen, und auch beym Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der letzten praktischen Erwägung aller Bewe-

gungsgründe und Triebfedern entspringt, zulassen; so sehe ich keinen Grund, warum Sie eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freilich wohl, da Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn diese setzen würkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen, und sodann scheint es mir auch dem System des Spinoza gerade entgegen gesetzt zu seyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modifikationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht würklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also Spinoza zu-

gegeben, daß nur der Satz des Widerspruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel setze; so hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Sendery und alle Erdichtungen des Ariost, für würkliche Begebenheiten halten müssen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen Modifikationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge, nicht gegründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectissimo gelangt seyn würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem System des perfectissimi läßt sich begreifen, warum diese, und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens würklich geworden, oder nach Spinoza's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall, nur daß ich nicht sagen würde, sie seyn bloßer **Wahn**. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.

Ihr Salto mortale ist ein heilsamer Weg der Natur. Wenn ich der Spekulation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; so suche ich mich mit dem bon sens zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammen kommen kann. Da ich nicht in Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Lessing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deswegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigne Schultern steigen zu wollen, um freyere Aussichten zu haben.

Lessing läßt, in einem seiner Lustspiele, jemanden, der Zauberey zu sehen glaubt, von einem brennenden Lichte sagen: Dieses Licht brennet nicht würklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht würklich, es

scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund; der zweite aber widerlegt sich selber. Was scheint, muß würklich scheinen. Ein jedes Phänomen, ist als Phänomen von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjektive betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken, eine würklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet seyn kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers L. kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber S. 13. sagen: die unendliche einzige Substanz des Spinoza habe für sich allein und ausser den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Daseyn; so werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem System ihr würkliches bestimmtes Daseyn, und ihr Zusammen ist auch nur Eins, hat aber kein

bestimmtes vollständiges Daseyn? Wie soll ich dieses verstehen? oder mit Ihren übrigen Aeusserungen zusammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit so gedacht hat, wie Leibnitz; so hat er auch zugeben müssen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen seyn könne, daß also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Mißfallen, das heißt, Absichten haben, und wenn sie würkt, nach Absichten würken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26. stoße ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des

Denkens. Also muß vor dem Denken etwas nicht Denkendes, als das erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit, doch in der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Sie scheinen mir hier mit unserm Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und also dem allervollkommensten Verstande selbst nicht denkbar seyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darinn, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objekte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie würklich existiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieses, als ausgemacht, voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht

nicht selbst Stoff und Gegenstand seyn? Wir wissen, wie uns zumuthe ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst, Frost oder Hitze leiden; wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe oder Empfindungen und Affektionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affektionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung gemein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduziren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich, kann es denn nicht auch einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung

als bloß möglich denkt, wenn sie auch würklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser L*** Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen: ob sie Schäkerey oder Philosophie seyn sollen. Er war gewohnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammen zu paaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nachher guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehresten aber waren denn freylich bloß sonderbare Grillen, die bey einer Tasse Kaffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33. sagen lassen. Seine

Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effekt des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also

einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen.

— — —

Ich komme auf die Stelle, S. 41, wo Sie abermal das Prinzipium der Würklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen suchen. „Der Gott „des Sp., sagen Sie, ist das lautere Prinzi„pium der Würklichkeit in allem Würklichen, „des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne „Individualität und schlechterdings unendlich. „Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Iden„tität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt „folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. „Bloß in dieser transcendentalen Einheit ange„sehen, muß die Gottheit aber schlechterdings „der Würklichkeit entbehren, die nur im bestimm„ten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann.„ Wenn ich dieses recht verstehe, so sind bloß die bestimmten einzelnen Wesen würklich existirende Dinge; das Unendliche aber, oder das Prinzipium der Würklichkeit, beruhet nur in dem Zu-

sammen, in dem Inbegriffe aller dieser Einzelnheiten. Es ist also ein bloßes collectivum quid, das keine andre Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es bestehet. Nun beruhet jedes Kollektivum auf dem Gedanken, der das Mannichfaltige zusammen faßt; denn ausserhalb der Gedanken, oder objektive betrachtet, ist jedes Einzelne isoliret, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Kollektivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieses subsistirt jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit.

Auch nicht wieder in einem Kollektiven; denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß es in einer würklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche eine wahre Substantialität; das mannichfaltige Endliche aber sey bloß Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren, Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müßte das Ganze bloß ein Gedanke des Einzelnen seyn. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch einzustimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine transcendentale unend-

liche Substanz möglich sey, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir darinn, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu seyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben; so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht

vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt einer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil seiner natürlichen Theologie) in etwas berührt; aber meines Wissens hat noch kein Vertheidiger Spinozens darauf geantwortet.

* * *

Hierauf erhielt ich die Antwort des Herrn Jacobi vom 5ten Sept. 1784. (S. 53.) die Copie d'une Lettre à Monsieur Hemsterhuis, (S. 56.) und endlich das teutsche an mich gerichtete Schreiben, vom 21sten April 1785. (S. 117.), über die ihm zugeschickten Erinnerungen. In diesen Briefen ist nun von Leßingen weiter die Rede nicht mehr. Herr Jacobi in seinem eigenen Nahmen sucht den Herrn Hemsterhuis und mich zu überführen, daß die spekulative Vernunft, wenn sie consequent ist, unvermeidlich zum Spi-

nozismus leite, und daß von den steilen Höhen der Metaphysik keine andere Rettung sey, als aller Philosophie den Rücken zu kehren, und Kopf unten sich in die Tiefen des Glaubens zu werfen.

Ueber den Spinozismus selbst und was dazu leiten kann, habe ich mich bereits in meinen Morgenstunden erklärt, und was ich etwa insbesondere über Herrn Jacobi Vertheidigungsart dieser Lehre anzumerken habe, verspare ich mir auf eine andere Gelegenheit. Hier hat das Publikum bloß zwischen Jacobi und Lessing, zum Theil auch zwischen Jacobi und mir zu entscheiden; und weil der Richter doch alles in Händen haben muß, was zur Streitsache gehört; so mag auch der Eingang zum Schreiben vom April 1785. hier stehen, den Herr Jacobi, wie er (S. 117.) sagt, deßwegen weggelassen, weil er nur die Gründe enthält, „warum ich für gut „fand, Mendelssohns Erinnerungen bloß eine „neue Darstellung des Spinoza entgegen zu

„setzen, und die Rechtfertigung meines Begrif-
„fes von diesem Lehrgebäude dabey zum Haupt-
„augenmerk zu nehmen.„

An

Herrn Moses Mendelssohn,

über desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

„Ehe man noch Blößen suchen darf, muß „des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten „seyn; Sie suchten die meinige, und schwangen „Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu „finden, denn da gegenüber war ich nicht. Ich „will in der geraden stillen Wehre, worin ich „stand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur „graden Stoße in Ihren Kreis den Ausfall „wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, „dann erst sind wir im Gefecht.„

„Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt „von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum „Grunde, die Sie unerörtert lassen. Da Ihr

„Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem
„meinigen nicht übereinkam; so mußte wenig-
„stens einer von uns diese Lehre unrecht fassen.
„Wenn es nun auch nicht an sich der Mühe
„werth war, zu untersuchen, oder vielmehr,
„wenn es ja nicht die Frage seyn konnte, wer
„von uns beiden der Irrende sey; so mußte die
„Frage doch geliehen werden, sobald mir die Ehre
„widerfahren sollte, daß Sie über diese Materie
„sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen,
„wäre um so billiger und unverfänglicher gewesen,
„da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Auf-
„satzes sich gewiß erinnern werden, wie sehr Ih-
„nen die Schriften des Spinoza aus dem Ge-
„dächtnisse gekommen sind, wovon einiges Be-
„wußtseyn Ihnen doch auch damals schon bey-
„wohnen mußte. Genug, indem Sie unter-
„ließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde
„Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den
„meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache

„selbst. Alles mußte nun im Unbestimmten „schwanken; an keiner Seite konnten Sie recht „angreifen, vielweniger durchsetzen. Der Nach„druck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. „Und mit wie vielerley auf einmal kommen Sie „nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Un„wahrheit Ihres eigenen Begriffes oder mit dem „Falschen in der Sache selbst, nach Ihrer Vor„stellung davon; mit der innerlichen und mit der „angenommenen äußerlichen Unwahrheit des „meinigen; hernach mit dem, was Lessing und „mir besonders zugehörte, oder so genommen „werden mogte. So vielerley und so verschiede„nes, und da es unaufhörlich in einander sich „verlieren mußte, konnte Ihre Streitschrift „nicht anders, als sehr verwickelt werden lassen. „Darum je länger u. s. w.„ wie die Folge der Länge nach von Seite 117. bis S. 166. mitgetheilet worden.

Abraham von Moivre soll einst Newton um den Beweis eines mathematischen Lehrsatzes ersucht haben, den er selbst nicht finden konnte. Newton war willig ihn zu geben; allein die Prämissen des Beweises waren dem von Moivre noch schwerer zu begreifen, als der Lehrsatz selbst, und je mehr Erläuterung jener zu geben bemüht war, desto weniger konnte ihn dieser erreichen. Fast auf eine ähnliche Weise erging es mir mit Herrn Jacobi. Je mehr er sich angelegen seyn ließ, mir über den wahren ächten Spinozismus Aufschluß zu geben, desto weniger verstand ich, weder ihn, noch seinen Spinoza. Ich verstand sie nicht, im genauesten Sinn der Worte. Man mag mich Halbkopf oder seichten Denker schelten; ich verstehe diese Sprache nicht, die bald zu transcendental, bald zu figürlich wird. Ich vermisse allenthalben deutliche Worterklärungen, Bestimmtheit der Begriffe; mir schwebt alles wie in der Dämmerung mit schwankenden Um-

rissen vor den Augen. Von manchen Sätzen, die ich den Worten nach zu verstehen glaubte, schien mir weder das Dafür noch das Dawider ausgemacht zu seyn, und vielmehr beides noch mit gleichen Gründen behauptet werden zu können, und von so mancher andern Behauptung schien mir die Unzulässigkeit in die Augen zu fallen; so daß ich unmöglich glauben konnte, den rechten Sinn derselben gehörig gefaßt zu haben. Ich mußte also noch völlig in Zweifel seyn, ob ich, wie Hr. J. sich ausdrückt, die Waffen meines Gegners gefunden habe und festzuhalten im Stande sey. Um nur einige Beyspiele anzuführen. In dem Schreiben an Hemsterhuis läßt Hr. J. seinen Spinoza beweisen, daß der Wille keine Veränderung in der Natur hervorbringen könne, und legt ihm folgende Worte in den Mund: „La pensée considérée dans son essence n'est que „le sentiment de l'Etre. L'idée & le senti„ment de l'Etre, en tant qu'il est déterminé,

„individuel & en relation avec d'autres indivi-
„dus. La volonté n'est que le sentiment de l'Etre
„déterminé agissant comme individu.„ (S. 72.)
Oder weil das Wort être im Französischen viel-
deutig ist, lasset uns bey der Uebersetzung bleiben,
die Herr Jacobi selbst hinzugefüget hat: „Das
„Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist nichts
„anders, als das Seyn, das sich fühlet.„
Ich muß gestehen, daß ich diese Worte schlech-
terdings nicht verstehe. Weit deutlicher ist mir
das Wort Denken, als die Worte: das Seyn,
das sich fühlet. Soll es heißen: Denken, in
seinem Wesen betrachtet, ist nichts anders,
als Selbstbewußtseyn, daß man da sey? So
scheinet es, wenn ich S. 140. damit verglei-
che, allwo Herr Jacobi in dem teutschen Schrei-
ben an mich denselben Gedanken vorträgt:
„Das absolute Denken, heißt es daselbst, ist das
„reine unmittelbare absolute Bewußtseyn in dem
„allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ' ἐξοχην, oder

„der Substanz;„ wiewohl ich auch hier den Gedanken nur halb verstehe, denn, was allgemeines Seyn, Seyn *per excellentiam*, oder Substanz bedeute, begreife ich dennoch nicht. In der Note sagt Herr Jacobi: „der Aus„druck, le sentiment de l'Etre, den mir in dem „Briefe an Hemsterhuis die französische Spra„che an die Hand gab, war reiner und besser; „denn das Wort Bewußtseyn, scheint etwas von „Vorstellung und Reflexion zu involviren, wel„ches hier gar nicht statt findet,„ und führt zur Erläuterung seines Gedankens eine Stelle aus der Krit. der reinen Vernunft an. Allein nach Kant liegt ein Bewußtseyn bloß allen Begriffen zum Grunde; und nach Jacobi, soll das Denken nichts anders seyn; welches zwey ganz verschiedene Behauptungen sind. Zudem muß Spinoza, wie mich dünkt, Vorstellungen ohne Bewußtseyn zugeben, wenn er consequent seyn will. Denn da nach seiner Lehre alles, was

in

in dem Körper durch Bewegung geschiehet, in der Seele harmonisch durch Vorstellung ausgedrücket wird, und da ferner nicht geleugnet werden kann, daß in dem Körper Bewegungen vorgehen, deren wir uns nicht bewußt sind, so muß es nothwendig dunkle, schlafende Vorstellungen, ohne alles Bewußtseyn geben, und müssen also, nach Spinoza, Begriffe ohne Bewußtseyn, oder ein Denken, ohne das Seyn, das sich fühlt, gar wohl möglich seyn. Was vom Willen gesagt wird, ist mir vollends unbegreiflich. „Der Wille „ist nichts, als das Seyn, das sich fühlt, in so „fern es bestimmt ist, und als ein einzelnes Wesen „handelt.„ Ich verstehe hier schlechterdings den buchstäblichen Sinn der Worte eben so wenig, als S. 98, wo die Erklärung des Denkens abermals vorkömmt. „Das Denken, heißt es „daselbst, ist das Seyn, das sich fühlt; folglich „muß alles das, was in der Ausdehnung vorgehet, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und

„jedes eigentliche Individuum ist nach Maaß„gabe seiner Mannichfaltigkeit und Einheit, „oder nach dem Grade derjenigen Kraft be„seelt, womit es das ist, was es ist.„ Was ist das Wesen des Menschen selbst, oder der Grund seines würklichen Vermögens, oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist? Nimmermehr hätte ich hinter diesen transcendentalen Worten die Freyheit des Willens gesucht, die Spinoza (S. 96.) dadurch erklären will, um sie nach seiner Art zu bestreiten. Ich konnte mich schlechterdings auf diese Gründe nicht einlassen; denn ich verstand den Sinn der Worte nicht.

Von dem System der Endursachen sagt Herr Jacobi (S. 60.): Spinoza habe dasselbe, als die größte Verrückung des menschlichen Verstandes angesehen, und S. 90. legt er ihm selbst die Worte in den Mund: die Lehre von den Endursachen sey wahrer Unsinn. Wenn dieses alles

Ernstes gesagt seyn soll, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig, als wir andern, von Ambrosia lebt, der so, wie andre Menschenkinder, hat Brod essen, schlafen, und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Spekulation auf eine so ungeheure Behauptung stößt; so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientire, und nach dem schlichten Menschenverstande umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist.

Zwar will Spinoza, nach Herrn Jacobi, durch keine Erfahrung widerlegt seyn. „Wir „sehen auch, spricht er (S. 79.), daß sich die „Sonne um die Erde drehet. Lassen wir die „Erscheinungen, und bestreben uns die Dinge zu „erkennen, wie sie sind.„ Allein die Erscheinungen sind in dergleichen Fällen nicht so schlechterdings abzuweisen. Ihr Zeugniß ist vielmehr von

der höchsten Gültigkeit: denn als Erscheinungen betrachtet reden sie lautere Wahrheit. Auch, daß die Sonne sich um die Erde bewegt, ist wahr, wenn wir bloß auf die Erdbewohner sehen, und nicht daraus die Folge ziehen, daß es auch den Einwohnern anderer Weltkörper so vorkommen müsse. Giebt es Absichten und Endursachen in der Natur? Wenn es im Menschen welche giebt, wenn der Mensch welche hat und ausführt, und wenn durch seine Kräfte, Bestandtheile und Gliedmaßen welche ausgeführt worden sind; so können auch die Endursachen in der Natur nicht geleugnet werden. Herr Jacobi will (S. 104.) die Endursachen in dem Weltall durch folgendes Räsonnement verdrängen. „Man überdenke, „spricht er, die so verwickelte Einrichtung der „Staatskörper und finde aus, was sie zu einem „Ganzen machte; je mehr man darüber tief und „immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man „nur blinde Triebfedern und die ganze Hand-

„lungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber
„freilich einer Maschine, ähnlich denen von der
„ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach ei-
„genen Bedürfnissen und dem Grade ihrer Ener-
„gie zusammen setzen; wo alle Springfedern das
„Gefühl ihrer Würkung haben, welches sie
„durch gegenseitiges Bestreben einander mitthei-
„len, in einer nothwendig unendlichen Stufen-
„folge. Dasselbige gilt von den Sprachen, de-
„ren vollständiger Bau ein Wunder scheint, und
„deren keine doch mit Hülfe der Grammatik
„wurde.„ — Dieses also ist die hohe Weisheit,
welche Spinoza dem gemeinen schlichten System
der Endursachen entgegen setzt; dieses sind die
überzeugenden Gründe, mit welchen er uns alle
des Wahnsinnes und der Verrückung zu zeihen
sich herausnimmt. — Menschen, die ein gemein-
schaftliches Bedürfniß haben, können ohne Ver-
abredung einen vernünftigen Staatskörper aus-
machen; Menschen, die sich einander zu verste-

hen geben wollen, können ohne Grammatik eine verständliche und noch so ziemlich ordentliche Sprache zu Stande bringen; also können auch Dinge ohne Kenntniß und Absicht zusammenstoßen und die Wunder des großen Weltalls so spielend hervorbringen, wie der Mahler des La Mettrie den Schaum am Munde seines Streitrosses hervorgebracht hat. Wer dieses nicht einsiehet, der ist nicht bey Sinnen, und das ganze menschliche Geschlecht ist nicht bey Sinnen, wenn es dieses schlichte Räsonnement nicht begreifen will. Kann ein Mensch dieses im Ernste je behauptet haben?

Nichts, dünkt mich, kann unleugbarer seyn, als daß in der sichtbaren Welt, die uns umgiebt, so wie in uns selbst, Endursachen erzielt und Absichten ausgeführet werden. Ich kann unmöglich glauben, daß je ein Philosoph im Ernste hieran gezweifelt habe. Man darf nur die Augen öffnen, nur irgend ein Werk der Natur mit dem

geringsten Grade von Aufmerksamkeit betrachten, um hiervon völlig überführt zu seyn. Die Frage, die in der Metaphysik vorkömmt und der Untersuchung werth ist, bestehet eigentlich darinn:

Ob das System der Endursachen apodiktisch zu erweisen sey, oder nicht? d. i. ob ein einziges Faktum hinreichend sey, uns auf einem wissenschaftlichen Wege zum Resultate zu führen, daß eine Endursache zum Grunde liege, oder ob vielmehr eine Menge von einzelnen Fällen bis zur augenscheinlichen Induktion angehäuft werden müsse, um uns hiervon zu versichern?

Weder in die Religion, noch in die Sittenlehre hat die Entscheidung dieser Frage sonderlichen Einfluß. In Absicht auf die Folgen kömmt darauf wenig an: ob wir von einer Wahrheit apodiktisch, oder durch eine augenscheinliche Induktion überführet sind. Aber für den spekulativen Kopf hat die Untersuchung ihr Nützliches

und ihr Angenehmes, und sie verdient mit aller Schärfe und Genauigkeit angestellt zu werden. Daß aber ein Mann, wie Spinoza, das System der Endursachen schlechterdings für Verrückung und Wahnwitz erkläret, und folglich uns übrigen, die wir so fest an dieses System uns anschließen, alle zu den Unklugen verweiset; das ist eine ziemlich beleidigende Herausforderung, die der Defensor mit dem ritterlichen Brauch und Herkommen des philosophischen Zweykampfes entschuldigen mag.

Das Schreiben an Herrn Hemsterhuis, das mir Herr Jacobi mittheilte, blieb eine Zeitlang von meiner Seite ohne Antwort. Im Grunde hatte ich noch nichts zu beantworten. Der Brief war eigentlich nicht an mich gerichtet; ich verstand ihn nicht, schob die Schuld zum Theil auf meine geringe Kenntniß der französischen Sprache und wollte die teutsche Antwort auf meine Erinnerungen abwarten, die mir Herr Jacobi

versprach. Als diese mir zu lange verweilte, beschloß ich meine unterdessen völlig ausgearbeiteten Morgenstunden herauszugeben, und ließ Hrn. Jacobi ersuchen, mit seinen Gegenerinnerungen zu warten, bis er den ersten Theil derselben in Händen haben würde. Ich meldete dabey ausdrücklich, daß in diesem ersten Theile meiner Schrift unsers Briefwechsels noch keine Erwähnung geschähe. Meine Absicht war, in diesem Theile bloß meine Gedanken über die ersten Gründe der Erkenntniß, über Wahrheit, Schein, und Irrthum an den Tag zu legen, und die Anwendung davon auf den Pantheismus zu versuchen. Hier findet Herr Jacobi, dachte ich, vielleicht den Punkt, wo wir zusammen kommen, und von welchem wir ausgehen können, unsern Wettlauf zu vollenden. Dieses sollte alsdenn von meiner Seite in dem zweyten Theile geschehen.

Als ich aber unmittelbar darauf Herrn Jacobi Schreiben und seine teutsche Darstellung des

Spinozismus erhielt, mußte ich alle Hofnung aufgeben, mit diesem Weltweisen je in einem Punkte zusammen zu kommen. War mir der französische Spinoza unerreichbar; so war mir der teutsche vollends wie in Nebel und Wolken verhüllt. Ich konnte keinen Gedanken festhalten: kaum wagte ich es, einen zu erhaschen, so mußte ich ihn in der folgenden Periode schon wieder fahren lassen. Bald schien es mir, als wären, nach dem Spinoza des Herrn Jacobi, alle veränderliche Dinge bloße Gedanken und Vorstellungen des Unveränderlichen; bald schien er doch auch dem Veränderlichen objektives Daseyn zuzuschreiben: gleichwohl ward protestiret, daß das Unendliche kein Aggregat des Endlichen sey, daß überhaupt durch Zusammensetzung kleinerer Grade kein höherer Grad erhalten werde, und also unendlich Vieles nicht ein Unendliches ausmachen könne. Diesem allen unbeschadet, sollte doch alles Veränderliche mit dem Unverän-

derlichen Eins und dieselbe Substanz seyn. Sodann verstand ich wieder an einem andern Orte aus seinen Worten, daß sein Unendliches ein bloßes Abstractum quid, ein allgemeiner Begriff sey, der nur deswegen ewig, unendlich und unveränderlich sey, weil er in allem Endlichen und Veränderlichen anzutreffen seyn und ihm zum Grunde liegen muß. Auf solche Weise hätte bloß das Endliche ein konkretes Daseyn: das Unendliche aber wäre ein Begriff, der von dem Endlichen abgesondert werden kann. Die absolute Einheit selbst, die er seiner einzigen möglichen Substanz zuschreibt, schien an manchen Stellen eine bloße Einheit der Abstraktion zu seyn; wie etwa die Thierheit in allen Thieren, die Menschheit in allen Menschen Eins ist, dem Begriffe nach; der Sache nach aber jedem Einzelnen besonders zukömmt. Dieselbe Kraft der Schwere ist es, die dort die Himmelskörper und hier das Pendul an der Uhr bewegt. Dem

Begriffe nach, ist es also ein und eben dieselbe Kraft; allein der Sache nach, muß diese Kraft in jedem konkreten Einzelnen wiederholt und vervielfältiget werden, wenn sie so mancherley Veränderungen hervorbringen soll. So schien mir auch die Einheit des Spinoza bloß dem Begriffe nach genommen werden zu müssen; weil dasjenige, worinn alles Veränderliche über-einkömmt, dem Begriffe nach Eins und immer dasselbe ist; ob es gleich der Sache nach in je-dem Einzelnen wiederholt wird. Mit diesem Begriffe konnte ich gleichwohl wiederum andere Stellen nicht in Uebereinstimmung bringen. Mit einem Worte, ich war wie im Cirkel herumge-trieben und konnte nirgends festen Fuß fassen. Ich sahe also die Nothwendigkeit ein, mehrere Streiter und Schiedsrichter an unserer Kampf-übung Theil nehmen zu lassen, und schrieb den 24ten May 1785 an unsere gemeinschaftliche Freundinn folgenden Brief.

* * *

„Sie erhalten hierbey...! einen Theil mei„ner Handschrift, die ich drucken zu lassen ent„schlossen bin. Haben Sie die Freundschaft für „mich, ihn dem * * zur Censur zu überreichen. „Ich habe keinen philosophischen Freund, dem „ich mehr Freymüthigkeit, Wahrheitsliebe und „Beurtheilungskraft, also bessern Willen und „bessere Kräfte zutraute, mir hierüber die Wahr„heit zu sagen. Bitten Sie ihn, theureste „Freundinn! mir einige seiner Nebenstunden „zu schenken, und senden Sie mir das Manuskript „mit Spuren seiner verbessernden Hand bezeich„net, so bald es angehet, zurück. Die Fortsetzung „soll nächstens folgen. Herrn Jacobi kann ich „die Handschrift nicht sehen lassen; er muß die „Schrift ganz und zwar gedruckt vor Augen ha„ben; Sie sollen gleich hören, aus welcher Ursache.

„Es gehet mir mit Hrn. Jacobi gar sonderbar. „Je mehr Erläuterung er mir geben will, desto

„weniger verstehe ich ihn. Seinen Brief an H. „habe ich schlechterdings in dem buchstäblichen „Sinne nicht verstanden, und vor einigen Tagen „habe ich einen ausführlichen Aufsatz von ihm „erhalten, der zur Erläuterung jenes Briefes „und zugleich zur Beantwortung meiner Erinne= „rungen gegen sein System dienen soll, und — ich „schäme mich nicht es zu gestehen — ich verstehe „diesen Aufsatz noch weit weniger. Was ist nun „anzufangen? Wenn wir in verschiednen Idio= „men sprechen, und uns einander nicht verständ= „lich sind; so kommen wir in Ewigkeit nicht aus= „einander. Dabey scheint H. J. zuweilen heftig „zu werden, und in eine Art von Hitze zu ge= „rathen; wiewohl diese auch nur angenommen „seyn kann, um den Streit lebhafter zu machen. „Im Grunde kann das Herz immer noch von „Eigendünkel und Rechthaberey frey seyn.

„Dem sey wie ihm wolle, so muß ich, um „Verwirrung zu vermeiden, zuerst meine Grund=

„sätze darlegen, bevor ich mich mit H. J. ein-
„lasse. Ich gebe also den ersten Theil meiner
„Morgenstunden heraus, sage in demselben
„noch nichts von unserm ganzen Briefwech-
„sel, berühre aber gleichwohl den Spinozis-
„mus, und suche ihn zu widerlegen. Unsern
„Briefwechsel verspare ich mir bis auf den
„zweyten Theil, der ein Jahr später er-
„scheinen mag. Unterdessen lerne ich viel-
„leicht Herrn J. besser verstehen, oder bin so
„glücklich, mich mit ihm über einige Punkte zu
„vereinigen. Bevor wir wettlaufen, müssen wir
„an einem bestimmten Orte zusammenkommen.„

* * *

Unpartheyische Leser mögen urtheilen, ob H. J. nach allem diesen, was zwischen uns vorgegangen, zu der Besorgniß berechtigt gewesen, die er S. 176. zu erkennen giebt, und was für Recht er gehabt, mit einer Privat-Correspondenz her-

vorzueilen, ohne diejenigen darum zu befragen, die Antheil daran hatten. „Ich konnte, spricht „er, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht „überlassen, den Streit gehörig einzuleiten und „öffentlich zu zeigen, woran es liege, daß ihm „manches (in meinen Aufsätzen) schlechterdings „unverständlich sey, und sich seinen Blicken immer „mehr und mehr entziehe, je mehr Erläuterung „ich ihm zu geben bemühet sey. Noch weniger, „fährt er fort, konnte ich zugeben, daß ein „status controversiæ festgesetzt würde, wo es mir „anheimt fällt, den Advocatum diaboli gewissen „Maßen vorzustellen, wenn man nicht zugleich „die ganze Veranlassung des Streits, welcher „eingeleitet werden soll, bekannt machte. Es „war höchst wichtig für mich, daß man genau „erführe, in welchem Verstande ich die Parthey „des Spinoza genommen hatte, und daß einzig „und allein von spekulativer Philosophie gegen „spekulative Philosophie, oder richtiger, von

„reiner

„reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die „Rede war.„ Daß in dem ersten Theile meiner Schrift unsers Briefwechsels noch gar nicht erwähnt werden, und also von H. J. Aufsätzen und ihrer Verständlichkeit oder Unverständlichkeit noch gar die Rede nicht seyn würde; davon hatte H. J., wie er S. 167. selbst anführet, schon den 26sten May meine Versicherung in Händen: und wenn ihm unsre Freundinn, wie zu vermuthen, auch mein Schreiben vom 24sten May abschriftlich mitgetheilt; so hatte er mein wiederholtes Versprechen, daß unser Streit erst in dem zweyten Theile vorkommen sollte, und ich konnte diesem Versprechen ohne offenbare Falschheit nicht zuwider handeln. Meine Morgenstunden sind nunmehr heraus, und man siehet, daß nichts von dem geschehen, was H. J. befürchtet hat. Wo habe ich gesagt, daß ich öffentlich zeigen wolle, woran es liege, daß mir manches in seinen Schriften schlechterdings unverständlich sey u. s. w?

Wie H. J. S. 175. selbst meine Worte anführet, habe ich bloß geschrieben: wenigstens würde es sich zeigen, woran es liege u. s. w.: nehmlich, wenn ich den statum controversiæ mit dem Pantheismus überhaupt, in dem ersten Theile meiner Schrift, nach meiner Art festgesetzt haben würde; so würde es sich zwischen uns gar bald zeigen, woran es liege. Wie richtig, oder wie unrichtig ich aber diesen statum controversiæ angeben würde, dieses konnte von H. J. Seite ganz ohne Gefahr abgewartet werden. Noch gieng es bloß den Pantheismus überhaupt, nicht H. J. insbesondere an, der noch immer Zeit gehabt, mich und das Publikum eines Bessern zu belehren, wenn er mich auf unrechten Wegen erwischt hätte, ohne mit Bekanntmachung eines Privatbriefwechsels so vorschnell zu seyn. Noch weniger konnte H. J. besorgen, ich würde ihn als Anhänger des Atheismus aufstellen. Wenn ich auch nicht versprochen hätte, unsers Streites noch

gar nicht zu erwähnen; so hatte ich doch zu diesem schmählichen Verdacht noch keinen Anlaß gegeben. Was konnte mich bewegen, einen Mann, der mich nie beleidigt hatte, bey der Welt oder Nachwelt um seinen guten Leumund zu bringen? Auf der Bahn, auf welcher ich durch die Welt zu kommen suche, und deren Ende ich nun beynahe erreicht habe, wird mir H. J. sicherlich nie im Wege stehen; und wenn er mir die Schadenfreude zutraute, daß ich einem Unschuldigen ein Bein unterschlagen könnte, um mich an seinem Falle zu belustigen, so mußte er meinen Umgang und meinen Briefwechsel nicht suchen.

Von einer andern Seite, wenn es denn, wie H. J. meint, so wichtig ist, ob und unter welcher Gestalt man die Parthey des Spinoza übernehme, und seine Lehren zu vertheidigen suche; warum erlaubt er sich denn, unsern Freund Lessing so geradezu als Advocatum diaboli, wie er es nennt, aufzustellen, einen Verstorbenen zu

verunglimpfen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, und wider welchen er keine andre Beweise, als mündliches Gespräch, und keine andere Zeugen, als seine eigene Person, aufzubringen im Stande ist?

Mit einem Worte, ich kann mich in die praktischen Grundsätze des Herrn J. eben so wenig, als in seine theoretischen finden. Ich glaube, es sey bey so bewandten Umständen durch Disput wenig auszurichten, und also wohl gethan, daß wir auseinander scheiden. Er kehre zum Glauben seiner Väter zurück, bringe durch die siegende Macht des Glaubens die schwermäulige Vernunft unter Gehorsam, schlage die aufsteigenden Zweifel, wie in dem Nachsatze seiner Schrift geschieht, durch Autoritäten und Machtsprüche nieder; seegne und versiegele seine kindliche Wiederkehr (S. 213.) mit Worten aus dem frommen, engelreinen Munde Lavaters.

Ich von meiner Seite bleibe bey meinem jüdischen Unglauben, traue keinem Sterblichen einen engelreinen Mund zu, möchte selbst von der Autorität eines Erzengels nicht abhängen, wenn von ewigen Wahrheiten die Rede ist, auf welche sich des Menschen Glückseeligkeit gründet, und muß also schon hierin auf eigenen Füßen stehen oder fallen. — Oder vielmehr: da wir alle, wie H. J. sagt, im Glauben gebohren sind; so kehre auch ich zum Glauben meiner Väter zurück, welcher nach der ersten ursprünglichen Bedeutung des Worts, nicht in Glauben an Lehre und Meinung, sondern in Vertrauen und Zuversicht auf die Eigenschaften Gottes bestehet. Ich setze das volle uneingeschränkte Vertrauen in die Allmacht Gottes, daß sie dem Menschen die Kräfte habe verleihen können, die Wahrheiten, auf welche sich seine Glückseeligkeit gründet, zu erkennen, und hege die kindliche Zuversicht zu seiner Allbarmherzigkeit, daß sie mir diese Kräfte

habe verleihen wollen. Von diesem unwanken- den Glauben gestärkt, suche ich Belehrung und Ueberzeugung, wo ich sie finde. Und Preis sey der seeligmachenden Allgütigkeit meines Schö- pfers! Ich glaube sie gefunden zu haben, und glaube, daß jeder sie finden könne, der mit off- nen Augen suchet, und sich nicht selbst das Licht verstellen will. — So viel, was mich angeht. —

Was unsern Freund Lessing betrifft; so fällt sein Schicksal am Ende auch nicht so hart aus, als man es Anfangs hätte vermuthen sollen. H. J. weiset ihm eine Gesellschaft an, in welcher er sich nicht übel befinden mag. Nach einem Papiere, welches er S. 170. mittheilet, erkläret er zwar, Spinozismus sey Atheismus; al- lein die Philosophie eines Leibnitz und Wolf ist ihm nicht minder fatalistisch, als die Spinozi- stische, und führt, wie er sagt, den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurück. Endlich soll, wie er hinzu thut, jeder Weg der

Demonstration in dem Fatalismo ausgehen. Schwerlich wird der Geist Lessings, der sonst sich in dem Umgange mit jenen Verworfnen so sehr gefiel, noch itzt in ihrer Gesellschaft Langeweile befürchten. Er kehre also besänftiget in die stillen Wohnungen des Friedens zurück, in die Arme der Männer, die so, wie er, den Weg der Demonstration gegangen sind, und so, wie er, ihrer Vernunft auch etwas zugetrauet haben.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mendelssohn, Moses,

Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes

Bd.: 1

Berlin 1786

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- H 1505
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11252226-1
VD18 80312934-001